COLLEGIUM

Sociologie, Ştiinţe politice

Seria *Sociologie, Ştiinţe politice* este coordonată de Adrian Neculau, Liviu Antonesei (sociologie) şi Dan Pavel (ştiinţe politice)

Acest volum precum şi seria de conferinţe publice pe care se bazează au fost posibile datorită sprijinului financiar al Fundaţiei pentru Dezvoltarea Societăţii Civile (FDSC), Bucureşti, şi al Open Society Institute (OSI), Budapesta.

Coordonatori de program SAR: Vlad Alexandrescu şi Valentina Suciu

Ed. POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O. BOX 266, 6600, Iaşi, ROMÂNIA

Copyright © 1998 by Societatea Academică din România

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
Doctrine politice. Concepte universale şi realităţi româneşti /
coordonator Alina Mungiu-Pippidi – Iaşi: Polirom, 1998

280 p.; 160 x 235 mm, (Collegium; Sociologie, Ştiinţe politice)

ISBN: 973-683-052-7

I. Mungiu-Pippidi, Alina (coord.)

CIP: 32.01(100)+(498)

Printed in ROMANIA

Alina Mungiu-Pippidi
coordonator

DOCTRINE POLITICE

Concepte universale şi realităţi româneşti

POLIROM
SOCIETATEA ACADEMICĂ DIN ROMÂNIA

Iaşi, 1998

LISTA DE AUTORI

Dragoş Paul Aligică (n. 1966), asistent la Academia de Studii Economice Bucureşti, doctorand la Ohio State University – Bowling Green, SUA. Cunoscut pentru articolele publicate în *Polis*.

Teodor Baconsky (n. 1963), doctor în teologie la Sorbona-Paris, bursier al Colegiului Noua Europă, autor a numeroase studii pe tema ortodoxiei în revista *Dilema*, în prezent este ambasador al României la Vatican.

Markó Béla (n. 1951), redactor-şef al revistei *Láto* din Tîrgu Mureş, senator UDMR, membru al Comisiei de Politică Externă a Senatului, preşedinte al Uniunii Democratice Maghiare din România.

Marcian Bleahu (n. 1924), doctor în geografie la Universitatea Cluj (1974), profesor universitar, decan la Universitatea Ecologică Bucureşti, senator FER, membru al Comisiei de Politică Externă a Senatului, autor a numeroase studii şi lucrări avînd ca subiect ecologia.

Ion Bulei (n. 1941), profesor universitar doctor la Facultatea de Istorie a Universităţii Bucureşti, consilier guvernamental, autor al lucrării *Sistemul politic al României moderne*, (Editura Politică, Bucureşti, 1987).

Anton Carpinschi (n. 1947), profesor universitar doctor, şef al Departamentului de Ştiinţe Politice al Universităţii „Al.I. Cuza" Iaşi, autor al volumului *Doctrine politice contemporane* (Editura Moldova, Iaşi, 1992).

Aurelian Crăiuţu (n. 1966), doctorand în ştiinţe politice la Princeton University, colaborator permanent al revistelor *22*, *Sfera Politicii* şi *Polis*, membru al Grupului pentru Dialog Social, a tradus *Meditaţiile Carteziene* de Edmund Husserl şi este co-editor al volumului de eseuri în onoarea lui Mihai Şora (Editura Nemira, Bucureşti, 1997).

Alexandru George (n. 1930), critic literar, eseist şi prozator. Premiul Uniunii Scriitorilor pentru critică (1971) şi pentru publicistică (1982), premiul Asociaţiei Scriitorilor din Bucureşti (1980).

Adrian-Paul Iliescu (n. 1953), profesor universitar doctor la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti, şef al Catedrei de Filosofie Politică şi Morală, autor al lucrării *Conservatorismul anglo-saxon* (Editura All, 1994).

Sorin Ioniţă (n. 1966), M.A. în ştiinţe politice la Central European University şi doctorand în ştiinţe politice la Universitatea Bucureşti, director executiv al Societăţii Academice din România şi asistent asociat în cadrul Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti.

Mihaela Miroiu (n. 1955), profesor doctor la Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative, decan al Facultăţii de Ştiinţe Politice, predă şi la Universitatea Bucureşti un curs de „Filosofie feministă", co-autor al lucrării *România : stare de fapt* (Nemira, 1997).

Dan Pavel (n. 1958), cadru didactic asociat la Universitatea Babeş-Bolyai Cluj şi la Universitatea Bucureşti, redactor la revistele *22*, *Sfera Politicii* şi *Polis*, autor al volumelor *Bibibliopolis. Eseu asupra metamorfozelor cărţii* (Cartea Românească, 1990), *Etica lui Adam* (Du Style, 1995), *Cine, ce şi de ce ? Interviuri despre politică şi alte tabuuri* (Polirom, 1998).

Alina Mungiu-Pippidi (n. 1966), doctor în psihologie socială, bursieră la Harvard University (SUA), cadru didactic asociat la Universitatea Bucureşti, secretar ştiinţific al Centrului de Studii Politice şi Analiză Comparativă, director al Departamentului de Emisiuni Informative al Televiziunii Române, autoare a volumului *Românii după '89* (Humanitas, 1995).

Andrei Pippidi (n. 1948), profesor doctor la Universitatea Bucureşti, unde predă istoria Europei medievale, din 1997, preşedintele Comisiei Naţionale a Monumentelor Istorice. Doctor al Universităţii din Cluj (1981) şi Oxford (1985), autor şi editor a zece volume, aproximativ 150 de studii şi articole în reviste româneşti şi străine.

Enyedi Zsolt (n. 1967), M.A. în ştiinţe sociale la University of Amsterdam (1992), M.A. în istorie şi sociologie la Eoetvos Lorand University din Budapesta (1993), M.A. în ştiinţe politice la Central European University (1994), asistent cercetare la Central European University, autor de studii şi articole avînd ca temă spaţiul Europei Centrale şi de Est.

Alexandru Zub (n. 1934), profesor doctor la Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi, Director al Institutului de Istorie „A.D. Xenopol" – Iaşi, membru corespondent al Academiei Române, autor a numeroase studii şi cărţi referitoare la istoria modernă şi contemporană a României, între care monografiile despre M. Kogălniceanu, A.D. Xenopol, Junimea ş.a.

CUPRINS

Prefaţă 9

LIBERALISMUL

A fi sau a nu fi liberal?
Aurelian Crăiuţu 17

Liberalismul economic
Alexandru George 45

Liberalismul românesc în specificitatea lui istorică
Dragoş Paul Aligică 55

CONSERVATORISMUL

Conservatorismul
Adrian-Paul Iliescu 73

Conservatorismul românesc
Ion Bulei 84

Monarhismul
Andrei Pippidi 94

NAŢIONALISMUL

Naţionalismul, politica etnică şi naţional-comunismul
Alina Mungiu-Pippidi 109

Aspiraţiile naţional-politice ale minorităţii maghiare din România
Béla Markó 122

Istorism şi naţionalism în România modernă
Alexandru Zub 130

CREŞTIN-DEMOCRAŢIA

Creştin-democraţia
Enyedi Zsolt 145

„Ortodoxismul politic": pericol sau fantasmă?
Teodor Baconsky 166

SOCIAL-DEMOCRAŢIA

Doctrina social-democrată
Anton Carpinschi 175

POPULISMUL

În numele poporului.
Scurtă analiză a populismului, ieri şi azi
Sorin Ioniţă 197

LEGIONARISMUL

Legionarismul
Dan Pavel 213

DOCTRINE POST-MATERIALISTE

Ecologia politică – doctrina secolului XXI
Marcian Bleahu 231

Feminismul ca politică a modernizării
Mihaela Miroiu 252

PREFAŢĂ

Ideologii şi doctrine politice: o încercare de sistematizare

Ce este o doctrină politică? Ce anume poate diferenţia între doctrine şi ideologii politice? Cum se clasifică ele? Cum se identifică în viaţa politică? Căror realităţi şi clivaje societale le corespund? Cum evoluează doctrinele în timp şi ce formă iau doctrinele tradiţionale sau contemporane cînd se manifestă în spaţiul românesc? Iată cîteva dintre întrebările cărora va căuta să le răspundă această carte. Dar mai întîi, cîteva clarificări.

O ideologie este un set sistematizat şi relativ ierarhizat de opinii. Putem diferenţia între principii şi aplicare în cadrul unei ideologii, cele dintîi fiind premisele teoretice din care derivă aplicaţiile specifice la o realitate sau alta. Dar ele funcţionează, de asemenea, ca obiective finale, care pot fi atinse doar pe calea unor obiective intermediare. În limba română, termenul de „doctrine" este mai adesea preferat celui de „ideologii", căruia i se atribuie o conotaţie exclusiv negativă datorată carierei pe care termenul a făcut-o în cadrul „materialismului ştiinţific" şi al propagandei comuniste. De fapt, ideologia este mai generală decît o doctrină, fiind un mod universalist de a interpreta realitatea, din care derivă interpretarea realităţii politice. Din această perspectivă, se consideră că există doar trei ideologii politice fundamentale – conservatorismul, socialismul şi liberalismul, restul fiind derivate şi combinate teoretice sau istorice ale lor. Aşa fiind, ideologiile majore au rădăcini în curente filosofice care par la prima vedere a avea puţin în comun cu realitatea politică – spre exemplu, relaţia conservatorismului anglo-saxon cu empirismul britanic –, dar de care sînt în realitate indisolubil legate. A fi conservator, sau socialist, sau liberal înseamnă, înainte de a adera la nişte politici propriu-zise, să fii părtaş la o anumită concepţie despre om şi despre societatea omenească, despre natura omului şi despre capacitatea lui cognitivă. Oricît de întemeiată ar părea în dezvoltările ei teoretice, orice ideologie are la bază o prezumţie fundamentală – poate chiar fundamentalistă – de acest tip.

Clasificări şi sistematizări ale doctrinelor politice

Prima şi cea mai comună încercare de a sistematiza orientările politice este cea de a le dispune pe axa tradiţională stînga-dreapta. Pornind de la aşezarea mai curînd conjuncturală a conservatorilor francezi în Adunarea Naţională Constituantă din 1789, stînga şi dreapta au făcut carieră ca moduri de gîndire care şi-au schimbat sensul de

la o perioadă istorică la alta, dar şi-au păstrat un sens în ciuda creşterii complexităţii societăţii, a pluralismului cultural şi a revoluţiei informaţiei. Deseori acest sens este schematic, chiar caricatural, dar este încă suficient de eficient ca reprezentare socială pentru a servi la identificarea şi autoidentificarea unui număr considerabil de persoane. Politicile statelor şi orientările gazetelor sînt deseori identificabile ca atare, deşi termenul are conotaţii variate de la un continent la altul şi uneori chiar în cadrul aceluiaşi continent, cum s-a întîmplat după căderea zidului Berlinului în Europa. Distincţia dintre stînga şi dreapta datează chiar dinainte de apariţia capitalismului, dar sensul ei a evoluat de la o epocă la alta, de la cea mai generală – reformatori/conservatori – la cea modernă – capitalişti/anticapitalişti – şi, în sfîrşit, la cea contemporană, unde elementele materiale şi cele post-materiale se combină într-o distincţie mai complexă. Stînga şi dreapta au traversat perioade de recul istoric, dreapta după prăbuşirea totalitarismului nazist, care a antrenat la o depresie pasageră şi a dreptei moderate, stînga după căderea zidului Berlinului, cînd s-a considerat de către unii autori că totalitarismul sovietic a compromis şi stînga necomunistă. În realitate, astăzi putem remarca un reviriment al unei stîngi remaniate europene, şi, în ciuda unor politici oportunist--centriste ale New Labor în Anglia sau ale Alianţei Democratice de Stînga din Italia, atracţia lor a rămas bazată pe aceleaşi valori tradiţionale de stînga. Am putea chiar, *en psychologue politique*, risca ipoteza că haina neoliberală a social-democraţiei europene oferă electoratului de stînga, devenit mai pragmatic după experienţele ultimelor decenii, justificarea necesară pentru a rămîne fidel valorilor şi atitudinilor de stînga descrise de Eysenck, justificare care ar fi trebuit găsită altfel în altă parte. Entuziasmul liberal de după căderea zidului şi consimţirea, în cadrul unor cercuri academice tot mai largi de economişti, că economia de piaţă cu o intervenţie scăzută a statului este singura generatoare de prosperitate pe termen lung, a generat în cercurile liberale şi conservatoare contemporane ideea că economia liberală este singura „ştiinţifică". De aici, ideea naivă că şi singura doctrină politică viabilă este liberalismul, deşi zbaterile unor societăţi europene contemporane precum Franţa sau Suedia ar fi suficiente să ne demonstreze că aspiraţiile oamenilor sînt relativ puţin influenţate de ştiinţa economică şi că o dată trăită experienţa unor generaţii de a-şi face viaţa mai uşoară pe seama statului sau a generaţiilor viitoare, în ţările cu datorie publică importantă această aspiraţie va supravieţui raţionalismului economic şi va alimenta partide politice cu o ideologie, măcar la nivelul discursului, de stînga.

Dar mai este corect, în condiţiile acestui schimb de forme între o dreaptă neoliberală şi welfaristă şi o social-democraţie care nu mai naţionalizează, ci privatizează şi descentralizează, să vorbim de stînga sau de dreapta? În unele tipuri de politici, cum ar fi cea faţă de imigranţi, distincţia şi-a păstrat sensul tradiţional şi vom găsi stînga mult mai generoasă decît dreapta în acordarea cetăţeniei pe alte criterii decît cosang-vinitatea. La fel, la nivelul politicilor sociale, guvernele de stînga tind să redistribuie mult mai mult din venitul naţional decît cele de dreapta. Guvernul Lionel Jospin, de exemplu, a creat un număr considerabil de posturi în administraţia de stat, deci plătibile de la buget, pentru a oferi o soluţie temporară şomajului în rîndul tinerilor, nota de plată urmînd a fi suportată de marile întreprinderi capitaliste prin intermediul taxelor pe profit. La nivelul politicilor economice distincţia pare să-şi fi pierdut în cea mai mare măsură sensul. Ca să rămînem la exemplul Franţei, guvernul socialist al lui Jospin nu a oprit politica de privatizare a unor mari societăţi de stat, începută de guvernul anterior de centru-dreapta, ci, dimpotrivă, a continuat-o. În Statele Unite, de asemenea,

succesul reînnoit al lui Bill Clinton s-a datorat unei însuşiri rapide a politicilor economice ale adversarilor săi republicani de dreapta şi constituirii în cadrul Partidului Democrat a unui grup democrat-liberal foarte puţin deosebit – prin alte elemente decît cele culturale – de republicanii liberal-conservatori.

Acest schimb continuu de substanţă doctrinară a făcut pe destui autori contemporani să vorbească despre o depăşire a noţiunilor de stînga şi dreapta de către realitatea contemporană, despre o inadecvare totală a lor la societatea mult mai complexă de după dispariţia comunismului, despre insuficienţa unei singure axe în clasificarea doctrinei politice a unui partid. Într-un răspuns celebru, Norberto Bobbio a încercat să argumenteze că aceste critici nu sînt fondate. După Bobbio, elementul principal care diferenţiază stînga de dreapta este egalitarismul, înţelegînd prin acesta nu uniformizarea, ci rezolvarea inechităţilor sociale, şi acest element continuă să diferenţieze în mod fundamental politicile partidelor contemporane. O a doua axă, consideră Bobbio, după Eysenck, este cea formată din polii democraţiei şi autoritarismului, axa care separă extremele politice. Bobbio neagă fenomenul reunirii extremelor, considerîndu-l unul oportunist şi pasager, şi consideră că distincţia stînga-dreapta este profund semnificativă şi în cazul extremei stîngi, şi în al extremei drepte. Politicile etatiste ale dreptei naziste germane, alianţa socialismului cu naţionalismul în fascismul italian, uşurinţa cu care comunismul şi-a prelungit viaţa în haina unui naţionalism comunist şi apoi a unui populism colectivist operînd în condiţiile unui capitalism primitiv şi cu o retorică mult mai apropiată de dreapta extremă decît de stînga sînt tot atîtea elemente care pun la îndoială teza lui Bobbio că distincţia stînga-dreapta continuă să fie suficientă astăzi pentru distingerea ideologiilor politice contemporane.

Un sistem cu două axe este de fapt în uz de mai multă vreme. Cele două axe se reduc de fapt, ca să folosim o butadă, la una şi jumătate, fiind vorba de politici economice şi publice, care pot fi uneori doar cu greu separate. Astfel, se consideră „dreapta" un partid care este pentru rolul minim al statului în economie şi pentru redistribuţia minimă a venitului naţional, şi se consideră „stînga" un partid care optează pentru un stat intervenţionist şi o redistribuţie importantă. Distincţia e în general utilă, dar evident insuficientă în sisteme politice mai complexe – cum e Germania – sau imature – cum sînt ţările post-comuniste sau cele din lumea a treia.

Un critic al clivajului economic-social este autorul norvegian Stein Rokkan, care a descris o „multiplicitate a dualismelor". Rokkan a afirmat că există în orice societate clivaje multiple care se întretaie astfel încît sinteza a numai doi poli devine dificilă. O sistematizare a clivajelor au propus mai mulţi autori, cea a lui Arendt Lijphart fiind, după părerea noastră, exhaustivă. Lijphart a descris în afara clivajului socio-economic alte şase clivaje: cel religios (atitudinea diferitelor partide faţă de divorţ, avort, homosexualitate), etnic (important mai ales în noile state, dar şi în democraţii vechi ca Statele Unite sau Canada), rural-urban (important în ţările subdezvoltate, Huntington, 1956, şi utilizat frecvent de partidele agrariene sau chiar ecologiste), în funcţie de susţinerea regimului (aici se descrie regimul de Gaulle ca exemplu faţă de care partidele tradiţionale s-au poziţionat; şi alte regimuri excepţionale pot fi descrise în aceşti termeni, de exemplu, multe regimuri autoritare sau post-totalitare), clivajul în funcţie de politica externă (de exemplu, faţă de integrarea europeană), şi, în sfîrşit, cel faţă de dimensiunea materialism – post-materialism (Inglehart), pe care Lijphart îl remarcă la ecologişti.

O altă clasificare a ideologiilor politice după valorile politice oferă Ronald Inglehart, în mai multe cărţi în care relatează măsurătorile sale pe cinci continente (cea mai recentă este *Value Change în Global Perspective* – Inglehart, Ronald şi Abramson, 1995). Inglehart a oferit una dintre puţinele predicţii de succes din istoria ştiinţei politice atunci cînd a estimat în anii şaptezeci că schimbarea de generaţii va duce la o schimbare importantă de valori, noile generaţii avînd valori mai apropiate de ceea ce el numeşte „post-materialism". Axa „materialism post-materialism" a lui Inglehart a fost la început mult mai simplă, cuprinzînd doar patru itemi (libertatea de expresie şi participarea mai mare a populaţiei la deciziile guvernului, ca alegeri „post-materialiste" şi combaterea creşterii preţurilor şi menţinerea ordinii publice, ca alegeri „materialiste"), pentru a creşte ulterior, la extinderea studiului şi pe alte continente decît cel european, la opt itemi (societate mai puţin impersonală, mai multă participare la deciziile profesionale, mai multă participare la deciziile politice, ideile sînt mai importante decît banii, libertatea cuvîntului, oraşe mai frumoase – ca alegeri „post-materialiste" şi combaterea creşterii preţurilor, menţinerea unei economii stabile, creşterea economică, menţinerea ordinii şi armată puternică – alegeri „materialiste". Teza lui Inglehart este aceea că noile generaţii, care au beneficiat de securitate economică, ajung să domine prin dispariţia biologică a generaţiilor anterioare, determinînd o pondere din ce în ce mai mare a valorilor post-materialiste faţă de cele materialiste. Atît Inglehart, cît şi alţi autori au remarcat de asemenea gradul de atracţie scăzut al partidelor tradiţionale şi scăderea ponderii opţiunii de vot determinată pe criterii de clasă. La acest lucru a contribuit, fără îndoială, faptul că, în majoritatea ţărilor occidentale devenite societăţi post--industriale, majoritatea oamenilor se definesc ca aparţinînd clasei mijlocii, clivajul dintre muncitori/burghezie existent la începutul secolului fiind pe cale de dispariţie. Acestui fenomen i-a fost atribuit absenteismul de la vot, acolo unde oferta politică rămîne tradiţională şi astfel s-a ajuns la observaţia că prezenţa în spectrul politic a unor partide care nu se definesc în termeni tradiţionali, cum ar fi cele ecologiste, creşte participarea la vot.

Dacă ar fi să facem o sinteză pe această bază, doctrinele tradiţionale (liberalismul, socialismul, conservatorismul) ar intra în spectrul materialist, iar unele post-moderne, ca feminismul sau ecologismul, în cel post-materialist. De fapt, chiar şi la o primă vedere se observă că distincţia lui Inglehart, deşi extrem de interesantă, nu este prea utilă cînd e vorba de clasificat doctrinele contemporane, mai multe partide, dintre care unele tradiţionale, avînd şi elemente post-materialiste în discursul lor. Nici noua axă schiţată de diverşi autori, avînd la un pol partide de dreapta ca Republikaner, Christian Coalition, Front National, şi la celălalt partide reformiste radicale, nu este de prea mare folos prin restrîngerea ariei de aplicabilitate la cîteva ţări foarte dezvoltate.

Realitatea este că examinînd cu atenţie rezultatele sondajului lui Inglehart, putem trage concluzii chiar mai interesante. Astfel, deşi teza sa este că valorile materialiste ar trebui să fie mai importante în ţările subdezvoltate şi cu securitate economică importantă – şi teza se verifică în mare măsură –, este foarte frapant că una dintre alegerile post-materialiste – aspiraţia către o societate mai puţin impersonală – caracterizează ţări cu mare insecuritate economică şi foarte diferite ca moştenire culturală, cum ar fi Mexicul, Rusia, Bulgaria sau Chile – spre regretul nostru, România nu a fost inclusă în sondaj – clasîndu-se la un scor comparabil cu cele materialiste. Dacă urmăm acest fir, tragem concluzia că lumea contemporană suferă la o scară globală urmările impersonalizării societăţii computerului şi televiziunii şi că baza de succes atît a

ecologismului – considerat de stînga –, ca şi a partidelor tradiţionist-creştine este în realitate de aceeaşi sorginte nostalgică, caracterizată prin refuzul societăţii atomizate, a modelului individualist care l-a făcut să dispară pe cel comunitar. Un autor italian, Alberto Melucci, atribuie chiar revigorarea unor mişcări etnoregionale ca Liga Lombardă aceleiaşi dificultăţi a individului contemporan de a-şi găsi o identitate individuală şi a necesităţii de a se alătura uneia colective.

Aceste observaţii sumare ne conduc spre o altă clasificare, după părerea noastră, cea mai comprehensivă şi mai utilă astăzi, cea a lui Guido Dericks, care încearcă o sistematizare a doctrinelor politice pornind de la observaţia fundamentală făcută de părinţii sociologiei privind marea schimbare socială a secolului XIX de la comunitate (*Gemeinschaft*) la societate (*Gesellshaft*), pe care o consideră, în mod îndreptăţit după părerea noastră, mai utilă acestei întreprinderi decît clivajul tradiţional stînga-dreapta (Dericks, în David Hanley: *Christian Democracy in Europe*, Pinter, 1994). Dericks descrie naţionalismul, ecologismul, şi – pînă la un anumit punct – creştin democraţia – ca ideologii comunitare, care pun la îndoială evoluţia către o societate de dimensiuni planetare, impersonală, încercînd să salveze ce se mai poate salva din comunitate – desigur, fiecare în felul său specific. Am reprodus mai sus observaţia lui Melluci privitoare la noul naţionalism ca încercare de reintegrare culturală şi identificare colectivă drept reacţie la o societate dezintegratoare. La fel, ecologiştii îşi arată îngrijorarea pentru impersonalitatea crescîndă a societăţii post-industriale şi a dimensiunilor ei, care reduc individul la scara unui atom („small is beautiful" este un slogan asumat curent de către ecologişti). Fireşte însă că ei nu caută reintegrarea pe calea unei limbi vorbite de o colectivitate sau a unei moşteniri istorice, cum fac conservatorii, ci o aşteaptă de la comunităţile locale.

Ideologiile „societale" sînt, după Dericks, în primul rînd liberalismul, dar, într-o măsură comparabilă, şi social-democraţia, în vreme ce creştin-democraţia s-ar plasa undeva între cele două modele. Liberalismul şi social-democraţia au moştenit tradiţia comună a emancipării individului faţă de legăturile tradiţionale – familie, biserică, sat – şi a accentului pus pe modernizare şi progres. Liberalii găseau că legăturile individului erau prea opresive în societatea tradiţională şi efortul lor s-a concentrat în direcţia disoluţiei acestor legături şi a eliberării individului – urmînd ca în societatea pieţei libere indivizii să se asocieze liber prin intermediul asociaţiilor voluntare şi să găsească noi formule de integrare. Spre deosebire de liberali, social-democraţii, recunoscînd dezintegrarea vechilor legături, nu numai că nu le regretă, dar consideră că ea nu a fost desăvîrşită – cel puţin în ceea ce priveşte clasa muncitoare. Ei cheamă la solidaritate, dar numai la solidaritatea celor oprimaţi. Dacă vorbesc de alienarea individului, o fac nu în numele securităţii psihice conferite de legăturile tradiţionale, ci al societăţii mai juste care trebuie să urmeze capitalismului. Alienarea în viziunea socialiştilor este opera injustiţiei inerente capitalismului, mai mult decît a modernizării capitaliste, şi soluţia ei nu poate fi deci întoarcerea la societatea tradiţională, ci progresul către societatea egalitaristă.

Această grăbită încercare de sistematizare este suficientă, sperăm, pentru a pune în pagină textele autorilor din prezentul volum. Aşa cum cititorul va observa, fără îndoială, ele sînt de mai multe categorii. Unii autori îşi asumă în mod manifest doctrina pe care o descriu, ca Aurelian Crăiuţu sau Andrei Pippidi, alţii au fost invitaţi să scrie tocmai pentru că profesează în mod curent, ca oameni politici, o doctrină sau un program

politic (Marcian Bleahu, Markó Béla), alţii o descriu din interiorul aceluiaşi limbaj politic (Anton Carpinschi) sau, dimpotrivă, cu detaşare critică (de exemplu, Dan Pavel, Sorin Ioniţă). Volumul traversează generaţiile despărţite atît prin vîrstă, cît şi prin clivajul care îl întretaie pe acesta, al studiilor în România/Occident. În sine, aceste diferenţe pot conduce la reflecţii deosebit de interesante. Întregul este eterogen, dar nu ar fi putut fi altfel, şi am preferat acest spectru variat unui volum documentat temeinic şi scris de o echipă mai mică de autori.

Nu trebuie uitat că volumul a apărut în urma încercării Societăţii Academice din România de a reface la scara anului 1997 programul Institutului Social Român din 1924 de organizare a unui ciclu public de conferinţe privind doctrinele politice şi a unui volum corespunzător. Deşi ambiţioasă, încercarea a fost dusă la bun sfîrşit : şi dacă volumul de faţă, comparat cu cel din 1924 – în care semnau Iorga, Marghiloman, Nae Ionescu, Manoilescu – poate trezi nostalgii sau comparaţii dezavantajoase pentru prezent, editorii consideră că încercarea nu merită mai puţin să fie făcută, deoarece această diferenţă este o oglindă fidelă a celei dintre societatea şi gîndirea politică din România de astăzi şi cea a acelor timpuri.

Altfel, şi asemănări sînt destule. Prima şi cea mai importantă este că doctrinele politice par a fi mai mult preocuparea mediilor academice – şi de aceea textele „academicilor" sînt mai bune –, decît a mediilor politice. Şi atunci, ca şi astăzi, România încerca să-şi contureze o identitate şi un sistem politic între mase de noi votanţi neiniţiaţi în exerciţiul democratic, de partide şi aspiranţi la clasa politică în căutarea unui loc în spectrul politic sau în Parlament. Dar şi atunci, ca şi astăzi, exista un public interesat mai profund de viaţa şi de teoria politică, şi acestuia îi este dedicat volumul de faţă.

Referinţe bibliografice

Hanley, D. : *Christian Democracy in Europe*, Pinter, 1994.

Inglehart, R., *The Silent Revolution : Changing Values of Political Styles among Western Public,* Princeton, 1977.

Lijphart, A., în Butler, Penniman şi Ranney, *Democracy at the Polls*, Washington, AEI, 1981.

Rokkan, S. şi Lipset, S.M., „Cleavage Structures, Party Systems and Voters Alignments", în *West European Party System*, P. Mair ed., Londra, Oxford University Press, 1990.

LIBERALISMUL

A fi sau a nu fi liberal?

Aurelian Crăiuţu 17

Liberalismul românesc în specificitatea lui istorică

Alexandru George 45

Liberalismul economic

Dragoş Paul Aligică 55

A FI SAU A NU FI LIBERAL?[1]

Aurelian Crăiuţu

„Nu între democraţie şi dictatură se pune
problema, ci între absolutism şi liberalism."
(N. Steinhardt)

1. Introducere

„Comunistul de ieri, liberalul de azi", comenta recent, ironic, un editorial din *Moskovskie Novostie*; la sfîrşit de secol douăzeci, am devenit, se zice, aproape cu toţii liberali. Liberalismul pare a fi devenit idolul în care unii îşi pun necondiţionat speranţele sau adversarul pe care alţii îl găsesc vinovat de toate greutăţile reformei. Contestările sînt însă mult mai palide în raport cu tonul triumfal al noilor liberali. Revoluţiile de catifea est-europene din 1989 au fost interpretate drept o victorie istorică a liberalismului (a societăţii deschise) asupra comunismului (societăţii închise), iar liberalismul pare a fi devenit – dacă e să-i credem pe unii dintre universitarii americani – „sintaxa primară constitutivă a gîndirii politice"[2], singura dimensiune a imaginarului nostru politic[3]. Liberalismul promite (sau ameninţă) să transforme întreaga lume într-o variantă a Californiei, sub mirajul confortului material şi al culturii de tip *shopping mall*…

Aşa să fie oare? Este lumea post-comunistă de astăzi populată cu precădere de spirite liberale? Cît de reală este această pretinsă hegemonie a liberalismului ca doctrină politică? Şi, mai presus de toate, ce este liberalismul: o doctrină politică şi (sau) economică, o ordine socială, o filosofie sau un simplu instrument retoric? Acestea sînt, în linii mari, întrebările pe care îmi doresc să le aduc în atenţia dumneavoastră, propunîndu-vă în cele ce urmează să facem împreună o călătorie în istoria liberalismului pentru a descifra cîteva dintre trăsăturile sale fundamentale. În partea a doua, voi reveni la situaţia particulară în care se află în prezent liberalismul şi spiritele autentic liberale în Europa de Est, urmînd ca în secţiunea finală să descriu succint coordonatele în jurul cărora se plasează acea variantă a liberalismului faţă de care mă simt cel mai afin.

2. Ce ne spun liberalii înşişi ?

Dificultatea de a da un răspuns tranşant la aceste întrebări are la bază o anumită ambiguitate terminologică. Pe cît de greu este de ajuns la o definiţie unică şi incontestabilă a liberalismului, pe atît de uşor (şi nefondat) este folosit termenul de liberal în contexte foarte diferite între ele. S-a remarcat pe bună dreptate – nu fără o justificată ironie, de altfel – că, decenii de-a rîndul, termenul de *liberal* a fost aplicat cu mare generozitate secretarilor generali ai CC al PCUS, care erau – se zice – pe rînd, mai „liberali" decît predecesorii lor. În comparaţie cu Stalin, Hruşciov a apărut la un moment dat infinit mai liberal, după cum Gorbaciov a fost perceput pe scară largă (mai mult în Vest decît în Est) drept mult mai liberal decît predecesorii săi, Brejnev, Andropov şi Cernenko. La noi chiar, Ceauşescu a apărut cîndva mai „liberal" ca autoritarul Gheorghiu-Dej, perceput la rîndul său ca fiind mai „liberal" decît predecesorii săi.

Evident, aplicarea termenului de liberal unor spirite prin excelenţă autoritare şi anti-liberale este o licenţă complet nefondată în ochii oricărui istoric serios al liberalismului. Ea mărturiseşte însă nu mai puţin despre o anumită dificultate de a impune în circulaţie o folosinţă unică a conceptelor „liberal" şi „liberalism". Ambele par a se preta unor nesfîrşite interpretări şi definiţii, începînd cu legătura comună dintre liberalism şi libertate[4], definirea liberalismului ca ideologie[5] sau opusul oricărei ideologii[6], şi pînă la identificarea liberalismului cu o anumită formă de generozitate (liberalitate). Aceasta este de altfel definiţia dată de Ortega y Gasset liberalismului : „suprema formă de generozitate : dreptul acordat de majoritate minorităţii… hotărîrea de a trăi împreună cu adversarii tăi, mai mult chiar, cu un adversar mai slab decît tine" (Ortega citat în Merquior, 1991 : 1).

La rîndul său, istoria liberalismului este ea însăşi un subiect deschis : a fost Montaigne-scepticul un protoliberal, sau nu ? Dar Hobbes, Hume, Kant ? În plus, există cel puţin trei planuri la care se poartă adesea discuţiile despre liberalism : principii liberale, practica politică şi instituţii liberale ; fără o atentă delimitare a subiectului, confuzia este inevitabilă şi regretabilă. Dacă ne oprim, în sfîrşit, atenţia asupra arenei politice româneşti de astăzi, vom găsi o mulţime de partide şi spirite aşa-zis liberale, care-şi revendică – într-o luptă din păcate adesea lipsită de substanţă – prioritatea sau puritatea doctrinară în raport cu concurenţii lor. Mai mult chiar, unele dintre politicile ineficiente şi etatiste ale fostelor guverne au fost uneori greşit considerate ca „liberale", pentru simplul motiv că ele ar fi urmărit liberalizarea economiei.

Este atunci, oare, această imprecizie conceptuală o anomalie ce poate fi amendată şi îndepărtată ? Intuiţia mă îndeamnă să afirm că *nu* este indicat să vorbim în acest context despre o situaţie „anormală". Pentru a justifica această afirmaţie, vă propun să facem în cele ce urmează o trecere în revistă a literaturii liberale contemporane. Ipoteza pe care vreau s-o lansez în cadrul discuţiei de faţă este aceea că, în locul unei definiţii esenţialiste a liberalismului, care ar

căuta cu orice preţ o esenţă unică şi invariabilă a liberalismului, este mult mai util să punem în lumină existenţa unei întregi *diversităţi,* a unei *familii de liberalisme*, a unor *variante* diferite ale liberalismului[7]. Cu alte cuvinte, ar fi mai indicat să vorbim despre liberalisme la plural, decît despre liberalism la singular. Un astfel de demers ne-ar permite atunci să ne dăm mai bine seama de variatele forme de liberalism care au apărut de-a lungul timpului – liberalism clasic şi revizionist, vechi şi nou, liberalism politic şi economic, liberalism perfecţionist şi liberalism minimal[8] – sau de diferenţele dintre formele diverse pe care liberalismul le-a îmbrăcat în diferite ţări. S-a vorbit astfel despre liberalismul englez, francez, american, german, italian şi spaniol, fiecare cu trăsăturile sale distincte (Ruggiero, 1959 ; Bellamy, 1990). Căci liberali au fost, deopotrivă, Locke şi Montesquieu, J.S. Mill şi Adam Smith, Tocqueville şi Hobhouse, John Dewey şi Raymond Aron, Hayek şi Keynes, Popper şi Nozick, Rawls şi Milton Friedman. De asemenea, un demers pluralist ne dă posibilitatea de a răspunde mai bine diverselor acuzaţii aduse liberalismului de către oponenţii săi. Aceştia au afirmat în repetate rînduri că liberalismul este ateu şi relativist, nihilistic şi reducţionist, instrumental şi universal, cosmopolit şi lipsit de profunzime. În acelaşi timp, concentrîndu-ne asupra diversităţii interne a liberalismului, putem înţelege mai bine ce diferenţiază liberalismul perfecţionist (Wilhelm von Humboldt, J.S. Mill)[9] de liberalismul politic (Rawls, Larmore) sau cel al drepturilor naturale (Nozick). Pe scurt, este mai uşor să descrii diferitele tipuri de liberalism decît să încerci o definiţie exactă şi exhaustivă a liberalismului în general.

Încercările de a defini o anumită esenţă – imuabilă şi unică – a liberalismului nu au lipsit însă (dimpotrivă!), şi ele nu sînt deloc lipsite de importanţă, în pofida faptului că liberalismul pare a fi o ţintă mişcătoare ce se sustrage unei definiţii univoce. Interesant este şi faptul că între cei care au optat pentru o abordare esenţialistă s-au aflat nu numai liberali proeminenţi, ci şi adversari notorii ai liberalismului[10] ; astfel, a fost posibil ca liberalismul să fie definit în raport cu adversarii săi : teocraţie, putere absolută, socialism, conservatorism. În mod natural, abordările esenţialiste au diferit mult între ele ; să ne oprim atenţia în cele ce urmează asupra cîtorva dintre cele mai importante.

În opinia majorităţii istoricilor gîndirii politice, liberalismul, în varianta sa *politică* [11], s-a născut în urma războaielor religioase din secolele XVI-XVII, ca o încercare de rezolvare a celebrei probleme teologico-politice[12]. *Toleranţa* statului în raport cu diferitele doctrine religioase a fost singura cale de a impune pacea socială unor comunităţi, divizate pînă atunci de interminabile lupte intestine. Sfera de intervenţie a statului a fost astfel limitată în baza unor reguli clar stabilite (de obicei, constituţionale), în timp ce legile urmau să vegheze nu la pedepsirea ereticilor, ci la siguranţa publică a cetăţenilor. John Locke, promotor al toleranţei politice, a avut o poziţie clară asupra acestui subiect : menirea legilor este aceea de a veghea nu la puritatea doctrinelor sau veracitatea opiniilor

personale, ci la siguranţa şi securitatea comunităţii şi ale bunurilor şi integrităţii personale ale fiecărui cetăţean”[13].

Limitarea puterii statului a fost, de aceea, o preocupare constantă a primilor liberali, ceea ce i-a determinat pe unii filosofi politici contemporani – Friedrich von Hayek, de exemplu – să vadă esenţa liberalismului în caracterul său anti--etatist. Această latură a liberalismului clasic a fost contestată recent, printre alţii, de Stephen Holmes (1995). În opinia lui Holmes, liberalii clasici nu au neglijat cu totul caracterul pozitiv al puterii; încercînd să o limiteze prin constrîngerile constituţionale, ei au urmărit în fond, consideră profesorul american, să creeze un nou tip, superior, de putere, ceea ce dovedeşte că ei au fost opuşi de la bun început numai puterii arbitrare, absolute, bazate pe privilegii sociale, şi nu puterii politice în general. A insista doar asupra caracterului anti-etatist al liberalismului devine atunci o strategie neproductivă: „liberalismul nu este alergic la puterea politică”, notează Holmes, „el este una dintre cele mai eficiente filosofii de creare a statului care au fost imaginate vreodată… Puterea statului şi libertatea sînt interdependente, nu pur şi simplu opuse” (Holmes, 1995: xi; 19).

Împotriva celor care susţin prioritatea absolută a libertăţii în raport cu alte concepte liberale, Ronald Dworkin, unul dintre cei mai cunoscuţi, respectaţi şi, totodată, contestaţi exponenţi ai liberalismului anglo-saxon de astăzi, afirmă în mod tranşant că există un *singur* tip de liberalism, în centrul căruia s-ar afla o teorie a *egalităţii* şi a respectului egal, ce impune *neutralitatea* statului în raport cu proiectele şi aspiraţiile indivizilor[14]. „Doresc să argumentez”, afirmă Dworkin, „că o anumită concepţie despre egalitate, pe care o voi numi concepţia liberală a egalităţii, reprezintă nervul liberalismului… Moralitatea sa constitutivă o constituie o teorie a egalităţii care reclamă ca statul să fie în mod oficial neutru în raport cu diversele teorii referitoare la binele suprem al vieţii” (Dworkin, 1978: 115, 142). În sfîrşit, deşi opiniile sale au evoluat considerabil în ultimul deceniu într-o direcţie anti-esenţialistă[15], profesorul britanic John Gray, considerat drept una dintre vocile cele mai competente în domeniul liberalismului, afirma şi el în *Liberalism* (1986) că tuturor variantelor doctrinei liberale le sînt comune patru elemente: individualismul, egalitarismul, universalismul şi progresismul. „Această concepţie despre om şi societate”, notează Gray, „este cea care-i dă liberalismului o anumită identitate ce transcende vasta lui varietate şi complexitate internă” (Gray, 1986: x).

Toate trăsăturile puse în evidenţă de Gray fac parte, într-adevăr, din panteonul liberalismului. Acesta din urmă a pus accentul de la bun început pe *toleranţă* şi *pluralism*, *limitarea puterii politice* şi *separarea puterilor în stat*, *libertatea individuală* şi *proprietatea privată*[16], *unicitatea* şi *inviolabilitatea individului*, *drepturi individuale* şi *autonomie personală*. De asemenea, fideli preferinţei lor pentru sfera privată ce trebuie protejată de orice imixtiune neavenită din partea statului, liberalii au afirmat dintotdeauna importanţa distincţiei dintre sfera

publică şi cea privată. Astfel, ei au insistat asupra *libertăţii negative* care defineşte acel spaţiu în care individul este liber să facă ceea ce crede de cuviinţă pentru afirmarea valorilor, intereselor şi principiilor sale, cu condiţia de a nu periclita prin comportamentul său dreptul egal al celorlalţi de a face exact acelaşi lucru. De aici a rezultat celebra distincţie dintre libertatea *negativă* a modernilor şi libertatea *pozitivă* a anticilor, dichotomie pusă pentru prima oară în evidenţă cu pregnanţă de Benjamin Constant într-un faimos discurs din 1819[17] şi reiterată în zilele noastre de Isaiah Berlin în fundamentalul său eseu *Două tipuri de libertate*[18]. Anticii erau liberi să participe în mod direct în viaţa politică a cetăţii, deliberînd şi votînd legi sau luînd diferite decizii politice ; noţiunile de libertate individuală şi drepturi individuale le erau însă necunoscute. În lumea modernă, însă, libertatea a luat o formă diferită : conştienţi de drepturile noastre individuale, vrem să ne bucurăm de libertatea de a trăi cum credem de cuviinţă în intimitatea vieţii private, fără a fi obligaţi să luăm parte direct la conducerea cetăţii.

În sfîrşit, indiferent de variantele sale, liberalismul a afirmat de la bun început importanţa cîtorva libertăţi fundamentale, pentru care a luptat în mod constant. Libertatea de gîndire şi religie, libertatea de asociere şi exprimare a propriilor opinii sau libertatea presei sînt cele mai importante în această privinţă. Consimţămîntul cetăţenilor şi contractul social au fost văzute apoi ca singurele forme de legitimare a puterii, în timp ce constituţionalismul a fost conceput ca o modalitate eficientă de limitare a puterii (*limited government*). Puterea politică trebuie controlată şi limitată, afirmă Locke ; ea trebuie să urmărească doar binele comun şi să evite orice formă de arbitrariu politic[19]. Un întreg sistem de *checks and balances* trebuie creat, notează Madison, pentru a permite o armonioasă coexistenţă a tuturor forţelor şi intereselor sociale. În zilele noastre, un Hayek sau Dworkin, în pofida diferenţelor dintre ei, nu au gîndit altfel.

Cei care preferă un demers anti-esenţialist se concentrează de obicei asupra *metodei* sau *temperamentului* liberal. Potrivit acestei viziuni, originalitatea liberalismului ar consta tocmai într-un anumit *stil*, care acordă un rol important civilităţii în raporturile sociale şi porneşte de la premisa potrivit căreia opiniile şi ideile oamenilor nu sînt niciodată infailibile, avînd nevoie de o permanentă verificare şi corectare. Liberalismul a putut fi definit astfel ca o atitudine particulară faţă de viaţă, sceptică[20] şi raţională, bazată pe experimentare şi investigare liberă. Bertrand Russell[21] afirmase odată, în stilul său caracteristic, că esenţa viziunii liberale n-ar consta atît în conţinutul opiniilor, cît în *modul* în care acestea sînt afirmate : nedogmatic, netranşant, cu titlu de ipoteză şi cu conştiinţa failibilităţii lor. Mai aproape de noi, întrebat de ce este liberal, cunoscutul scriitor maghiar G. Konrád a dat următorul răspuns : „pentru că sînt sceptic în privinţa tuturor lucrurilor omeneşti, sînt sceptic cu privire la eul nostru colectiv, pentru că, în ochii mei, nu există nici un fel de instituţii, persoane sau concepte care să fie sacrosante sau deasupra criticii, pentru că în

gîndirea omului nu recunosc nici un fel de obligaţii sau tabuuri. Pentru mine, liberalismul este, înainte de toate, *un stil ; lumesc, civilizat, personal, ironic*" (Konrád, 1990 : 189-190 ; sublinierile îmi aparţin). Altfel spus, dacă totul s-ar rezuma la stil, (proto)liberali au fost şi Socrate, şi Montaigne, şi La Rochefoucauld *et j'en passe*.

Să recapitulăm : două demersuri diferite (nu şi incompatibile însă) se află în competiţie. O privire atentă asupra istoriei gîndirii politice moderne arată că se poate vorbi despre un nucleu constitutiv al liberalismului ; conceptele asupra cărora ne-am oprit anterior o dovedesc cu prisosinţă. Liberalii s-au opus în mod principial oricărei forme de putere arbitrară sau absolută ; ei s-au pronunţat pentru apărarea drepturilor individuale, a proprietăţii şi sferei private de orice imixtiune ilegală din partea statului. Ei au subliniat importanţa separării puterilor şi a diversităţii sociale, semnificaţia pluralismului, legalităţii (celebra *rule of law*) şi toleranţei ca mod de reconciliere în plan politic a unor viziuni opuse asupra lumii şi vieţii. Nu în ultimul rînd, liberalii s-au opus viziunilor utopice şi s-au inspirat din etosul raţionalist, umanist şi progresist al Iluminismului, ale cărui valori le-au incorporat în doctrinele lor[22]. Pe de altă parte, am arătat că termenul de liberal a fost folosit adesea pentru a indica – doar – o anumită metodă, atitudine sau stil (de abordare a problemelor politice).

A aduce toate aceste opinii la un numitor comun nu e deloc o chestiune uşoară, cu atît mai mult cu cît, în operele liberalilor înşişi, accentul nu cade aproape niciodată pe aceleaşi valori sau principii (în pofida afinităţii dintre ele). Pentru a ilustra aceste dificultăţi, să luăm ca exemplu următoarea afirmaţie, des întîlnită : „liberal este acela care preţuieşte mai presus de toate libertatea". Prima întrebare care se iveşte aici este despre ce fel de libertate vorbim (negativă sau pozitivă) ; apoi, rămîne neclar care e raportul dintre libertate şi egalitate, un subiect de dispută între liberalii clasici şi cei „revizionişti". Asupra acestui din urmă subiect, un spirit liberal clasic precum Tocqueville nu ezitase să afirme că acela care nu preţuieşte libertatea de dragul libertăţii are în adîncul lui un suflet de sclav. În zilele noastre, Ronald Dworkin (cu siguranţă, *nu* un spirit tocquevillian) a afirmat odată că liberalii *nu* urmăresc să reconcilieze libertatea şi egalitatea, cum (greşit) se afirmă. Liberalismul este axat în mod esenţial, în viziunea lui Dworkin, pe idealul egalităţii, în forma a ceea ce el numeşte „a commitment to equality of concern and respect" (Dworkin, 1978 : 142). În sfîrşit, alţi liberali susţin o viziune instrumentală asupra libertăţii : aceasta din urmă nu mai e privită ca un scop în sine, ci e preţuită în virtutea consecinţelor sale benefice. De ce atunci unui demers care ar urmări să evidenţieze esenţa liberalismului îi este de preferat o abordare mai pluralistă, care s-ar concentra tocmai pe existenţa unei familii largi de liberalisme ?

3. Diversitatea liberalismului

Raţiunea principală care mă îndeamnă să procedez la o deconstrucţie a liberalismului pentru a pune în lumină existenţa mai multor liberalisme – la plural – constă tocmai în faptul că, de la bun început, liberalismul a fost o doctrină marcată de o funciară diversitate. Majoritatea autorilor pe care-i considerăm astăzi liberali sau protoliberali – Locke sau Montesquieu, de exemplu – nu şi-au scris operele din dorinţa de a apărea cu orice preţ liberali (un termen inexistent la vremea aceea), ci drept răspuns la problemele diverse cu care au fost confruntaţi. De aceea, nu putem înţelege complexitatea dezbaterilor conceptuale pe marginea liberalismului, dacă rămînem rigid fixaţi pe un anumit set de principii cu care am căuta să evaluăm „puritatea" diferitelor variante ale liberalismului[23]. Nu vreau să sugerez prin aceasta că un astfel nucleu n-ar exista; afirm doar că a merge prea departe pentru a căuta cu orice preţ o definiţie unică a liberalismului ar putea fi o strategie neproductivă[24].

Adesea, *discontinuităţile* şi *diferenţele* dintre liberali au fost la fel de importante, uneori chiar mai importante şi mai fecunde pentru dezvoltarea ulterioară a doctrinei, decît continuităţile şi asemănările dintre ei. Liberalismul dreptului natural profesat de John Locke în *Two Treatises on Government* diferă de liberalismul autonomiei individuale practicat de Kant (în scrierile sale politice), tot aşa după cum liberalismul teleologic al lui Wilhelm von Humboldt, care punea (împreună cu J.S. Mill) un mare accent pe educaţia şi perfecţionarea capacităţilor individului, este diferit de minimalismul politic al lui John Rawls. Unii liberali şi-au construit doctrinele pe ipoteza contractului social (Locke), în timp ce alţii au respins hotărît această teorie (Hume, Guizot)[25]. Chiar dacă utilitaristul Bentham şi doctrinarul Guizot, de exemplu, au fost contemporani, fiecare a avut o înţelegere sensibil diferită a liberalismului; unul şi-a construit întreg sistemul în jurul ideii de utilitate, celălalt în jurul suveranităţii raţiunii. Diferenţe de stil şi strategie au existat apoi între Montesquieu şi Adam Smith, Constant şi Guizot, Tocqueville şi Bastiat sau Rawls şi Hayek, astăzi. Liberalii au diferit (şi continuă să difere) între ei în ceea ce priveşte rolul religiei sau al tradiţiei (majoritatea au fost ostili acestora din urmă ori s-au declarat sceptici), precum şi cu privire la raportul dintre liberalism şi democraţie. Guizot şi Royer-Collard au văzut o anumită incompatibilitate între principiile liberale şi democraţia politică[26], în timp ce în ochii discipolului lor, Tocqueville, acestea două puteau fi conciliate.

În sfîrşit, nu toţi liberalii au fost apologeţi entuziaşti ai pieţei libere sau ai societăţii industriale. Dimpotrivă, unii dintre ei au crezut că acestea vor duce la o slăbire a implicării cetăţenilor în treburile cetăţii şi la o retragere a lor în spaţiul sferei private. Pornind de aici, un liberal aristocrat ca Tocqueville a prevăzut posibilitatea apariţiei unui nou tip de despotism în lumea modernă – despotismul democratic –, fiind în acelaşi timp perfect conştient de importanţa

religiei într-un regim democratic. Nu la fel a gîndit un liberal progresist ca John Dewey[27], care a apărat cu inteligenţă şi tenacitate tocmai valorile faţă de care autorul *Democraţiei în America* fusese mai mult sau mai puţin neîncrezător, înainte de toate civilizaţia modernă.

Nimic nu ilustrează însă mai elocvent diversitatea internă a liberalismului[28] decît disputele conceptuale dintre liberali şi comunitarieni. Am în vedere aici dezbaterile actuale de idei care-i pun faţă în faţă pe partizanii unui liberalism strict politic sau minimal ce evită prin definiţie a fi o filosofie comprehensivă, şi cei care văd în liberalism tocmai o astfel de *Weltanschauung,* definindu-l drept o doctrină comprehensivă, non-minimalistă[29]. Majoritatea criticilor comunitariene s-au născut ca reacţii critice la opera lui John Rawls, autor al celebrei *A Theory of Justice* (1971), urmate două decenii mai tîrziu de *Political Liberalism*[30]. Întreaga teorie a dreptăţii a lui Rawls are la bază două principii fundamentale care îşi propun să regleze politicile distributive:

a) fiecare individ are un drept egal la cel mai cuprinzător sistem de libertăţi fundamentale de care se bucură toţi ceilalţi cetăţeni;

b) inegalităţile sociale şi economice pot fi acceptate numai dacă ele sînt în avantajul celor mai dezavantajaţi cetăţeni şi numai dacă poziţiile sînt deschise tuturor, pe baza egalităţii de şanse[31].

Rawls construieşte în fapt o nouă variantă a teoriei contractului social, folosind două ipoteze fundamentale: *original position* şi *veil of ignorance*[32]. Principiile care rezultă în urma acestui contract social *sui generis* nu trebuie să fie distorsionate de inegalităţi sociale sau naturale, sau de concepţii particulare cu privire la organizarea vieţii sau a cetăţii. Statul trebuie să fie *neutru*[33] în raport cu proiectele indivizilor (atît timp cît ele respectă fundamentele constituţionale ale societăţii), mărginindu-se la a aplica politici anti-perfecţioniste care nu acordă în mod public întîietate unor anumite proiecte, în defavoarea altora. Natura *universalistă* a proiectului politic rawlsian nu trebuie pierdută din vedere; principiile sale sînt presupuse a fi aplicabile pe scară universală, fără respect pentru particularitatea funciară a diverselor culturi sau tradiţii. Merită notată în treacăt şi concepţia pe care Rawls o avansează în legătura cu persoana umană. În viziunea filosofului american, individul este pe deplin autonom, în sensul că identitatea lui nu este fixată *a priori*, ci e dată de – şi se modifică neîncetat în raport cu – alegerile pe care acesta le face. Altfel spus, identitatea sa nu este dată nici de situarea sa socială, nici de apartenenţa la vreun grup, tradiţie, religie, sau cultură[34].

Teoria dreptăţii a suscitat de la bun început atît comentarii entuziaste, cît şi critici dintre cele mai diverse. Este posibil ca, peste ani, unul dintre meritele acestei cărţi să fie tocmai acela de a fi revigorat (pentru un timp) teoria politică nord-americană. În orice caz, în diversa tabără liberală, opera lui Rawls a impulsionat nu numai filosofi libertarieni ca Robert Nozick, autor al unei celebre cărţi, *Anarchy, State, Utopia* (1974), ci a dat naştere unui întreg curent autointitulat

comunitarianism[35]. Criticile comunitariene au avut ca ţintă diverse faţete ale teoriei lui Rawls şi a discipolilor săi; cu toate acestea, aş vrea să subliniez faptul că, în marea lor majoritate, comentariile comunitarienilor nu au condus la o respingere totală a liberalismului[36]. În esenţă, ele au pus sub semnul întrebării validitatea concepţiei persoanei în viziunea lui Rawls (individul văzut ca *unencumbered self*, eu de-situat) şi individualismul „asocial", caracterul universalist al teoriei dreptăţii şi neutralitatea ca principiu politic. Astfel, Sandel, Taylor şi MacIntyre au insistat asupra faptului că eul este întotdeauna situat într-o anumită tradiţie, în raport cu care capătă un set de ataşamente ce-i configurează identitatea personală. În plus, neutralitatea şi latura anti-perfecţionistă a liberalismului rawlsian sînt simple iluzii, afirmă comunitarienii[37]; fiecare stat acţionează conform unei anumite teorii a binelui, mai mult sau mai puţin articulate sau comprehensive. Criticînd latura universalistă a teoriei dreptăţii şi contractul social rawlsian întemeiat pe ipoteza poziţiei originare (detaşate de orice context social), Michael Walzer a pus în lumină existenţa mai multor sfere ale justiţiei care au propriile lor criterii redistributive. În viziunea lui Walzer, orice teorie a dreptăţii trebuie să acorde atenţie naturii particulare a diferitelor sfere sociale, fapt pierdut din vedere de liberalii rawlsieni. În viziunea lui Walzer, ignorarea diferenţelor dintre sfere dă naştere „tiraniei"; idealul său politic este un regim bazat pe principiul „egalităţii complexe", care este tocmai opusul tiraniei[38].

Expresie a nostalgiei după o lume pierdută sau dovadă a unei naivităţi politice de neinvidiat, comunitarianismul este, în viziunea mea, un bun exemplu pentru a ilustra diversitatea funciară a liberalismului contemporan. Ar fi greşit, însă, dacă ne-am imagina peisajul liberal doar în contrastul alb-negru prezentat mai sus. Pentru a complica şi mai mult lucrurile, aş dori să mai adaug la lista liberalismelor posibile încă un nume marcant. Judith Shklar, autoarea unui celebru eseu, *The Liberalism of Fear* (1989), a construit şi ea un tip aparte[39] de liberalism politic, văzut în primul rînd ca o doctrină politică şi nu ca filosofie comprehensivă asupra vieţii[40]. Spre deosebire de majoritatea confraţilor săi, Shklar nu s-a lăsat sedusă de concepte precum raţionalitate sau progres şi nici nu a căzut în mrejele utopiei[41]. Generalizările aride şi teoriile mai mult sau mai puţin perfecte i-au fost dintotdeauna suspecte. Liberalismul, a afirmat ea în numeroase ocazii, s-a făcut în plus vinovat de naivitate psihologică, crezînd că omul ar fi perfectibil la infinit, iar progresul social ar putea fi nelimitat. Diferenţa care o separă de John Rawls nu putea fi mai clară. În timp ce Shklar pune accentul pe studiul nedreptăţilor (pasive şi active), într-o încercare temerară de a da înapoi liberalismului ceva din fineţea psihologică pe care a pierdut-o în ultimele două secole, Rawls aduce în prim-plan dreptatea socială, într-un cadru de gîndire deontologic-kantian, definit de un set de reguli şi principii care stau la baza politicilor distributive (dreptatea nefiind altceva decît aplicarea imparţială a acestor principii). Dacă majoritatea liberalilor vorbesc despre drepturi individuale, Shklar alege o cale diferită, concentrîndu-se asupra diferitelor vicii

omeneşti şi forme de injustiţie (mai mult sau mai puţin vizibile, „pasive" sau „active") prezente în viaţa cotidiană.

Liberalismul lui Shklar este în esenţă o pledoarie pentru diversitate socială, opusă din principiu oricărei forme de maximalism moral[42]. Shklar distinge între un liberalism al drepturilor naturale (manifestat, de exemplu, în celebra Declaraţie de Independenţă sau în operele politice ale lui Locke ori Kant), un liberalism perfecţionist care pune accentul pe dezvoltarea armonioasă a individualităţii (W. von Humboldt, J.S. Mill) şi un „liberalism al fricii", născut dintr-un profund scepticism cu privire la natura umană şi puterea politică în general. Pentru Shklar (1989 : 21), singurul scop al liberalismului trebuie să fie asigurarea condiţiilor politice necesare pentru exercitarea libertăţilor şi drepturilor individuale. Fidel etosului său minimalist, liberalismul lui Shklar pune pe primul plan nu afirmarea unei teorii a vieţii perfecte, ci evitarea cruzimii în toate formele sale, atît în sfera publică, cît şi în cea privată[43]. O atenţie particulară este acordată apărării şi cultivării autonomiei personale şi libertăţii de conştiinţă ; în paralel, Shklar afirmă şi importanţa cîtorva virtuţi liberale indispensabile, precum toleranţa, respectul pentru opiniile altora, prudenţa[44].

A pune în lumină toate aceste exemple, nuanţe şi diferenţe nu revine însă – repet – la a nega existenţa unui anumit nucleu doctrinar în diversitatea funciară a liberalismului. Cred însă, împreună cu Szacki (1995 : 18), că numai cei care dau liberalismului propria lor definiţie, fără a lua în consideraţie istoria şi varietatea sa constitutivă, pot fi siguri de „precizia" şi „infailibilitatea" încercării lor. Aş dori doar să mai adaug faptul că, de-a lungul timpului, diverse tipuri de *justificări* au fost aduse instituţiilor şi principiilor liberale[45]. Acestea din urmă au fost considerate dezirabile fie pentru că au reuşit să aducă şi să menţină pacea socială, fie pentru că au fost izvorul prosperităţii economice sau au încurajat apariţia unor virtuţi (liberale ori civice) definitorii pentru orice societate deschisă. Fapt este că liberalismul a suferit modificări notabile de-a lungul timpului şi că nu există pînă astăzi un catehism liberal, ci doar variante diferite ale liberalismului[46]. O astfel de abordare pluralistă ne dă posibilitatea să reconciliem între ele vocile atît de diferite ale liberalilor, începînd cu cei care afirmă că a fi liberal e o chestiune mai mult *culturală* decît politică (ceva care nu are de-a face direct cu problemele practicii politice cotidiene[47]) şi terminînd cu cei care nu recunosc decît latura politică a liberalismului.

4. Liberalismul politic şi Europa de Est

E timpul însă, să revenim la problemele care ne frămîntă, şi anume la cele ale Europei de Est. Care este profilul pe care liberalismul l-a luat în acest spaţiu geografic ? Este – va fi – el doar o simplă imitaţie a doctrinei, aşa cum s-a dezvoltat ea în lumea occidentală ? Acestea sînt întrebările care ne vor ocupa atenţia în cele ce urmează.

Înainte de 1989, orice dizident, orice opinie care contesta „veracitatea" ortodoxiei marxiste puteau trece – şi au trecut în fapt – drept liberale, chiar dacă nu făceau decît o slabă referinţă la tradiţia liberalismului clasic sau contemporan (care erau de fapt puţin cunoscute). Fie că era vorba despre „puterea celor fără de putere" (Václav Havel), fie despre „polisul paralel" (Václav Benda), aceste texte erau privite ca nişte adevărate manifeste liberale. Într-adevăr, a te opune statului totalitar presupunea afirmarea cîtorva principii şi libertăţi fundamentale care fac parte din panteonul liberalismului : dreptul la viaţă privată, autonomie individuală, societate civilă, libertate de asociere, gîndire şi religie, libertatea presei şi a informaţiei, libertatea de a circula ş.a.m.d. (Gligorov, 1991 : 8-14)[48]. Problema fundamentală era, desigur, anihilarea sau îmblînzirea Leviatanului comunist[49].

Această largă aplicabilitate a termenul „liberal" a făcut ca tabăra liberalilor să fie în realitate o masă fără un profil clar conturat în afara opoziţiei sale faţă de un sistem atroce şi inuman. Pentru a fi considerat liberal era suficient, de exemplu, să afirmi libertatea şi drepturile individuale ca antidot împotriva autorităţii nelimitate a statului marxist ; foarte puţini erau interesaţi să afle ce fel de libertate era aceasta sau care erau coordonatele instituţionalizării ei. De aici, *lipsa* unui program pozitiv cu adevărat liberal înainte de 1989, în afara cîtorva încercări mai mult sau mai puţin coerente în domeniul economiei (mulţi reformişti au evoluat, însă, o bună perioadă de timp, pe linia unui socialism de piaţă). Liberali erau consideraţi, în virtutea statutului lor de dizidenţi, şi Havel şi Patocka, şi Walesa şi Mazowiecki, şi Zinoviev şi Goma, şi Michnik şi Balcerowicz. Ceea ce-i unea – repet – era opoziţia faţă de Leviatanul ce ameninţa să înghită şi să distrugă societatea, de unde şi dorinţa de a *limita* puterea sa, de a mări autonomia societăţii civile ca sferă alternativă la statul totalitar. Aş nota aici, în treacăt, asemănarea parţială dintre acest program şi cel al (proto)liberalilor secolului XVII, care urmăreau şi ei să limiteze – în alt fel, e adevărat – puterea absolută a monarhilor.

În mod nesurprinzător, imediat după revoluţiile de catifea din 1989, arena politică a cunoscut o adevărată inflaţie de spirite liberale, o multiplicare miraculoasă care, cel puţin în primele sale momente, a mascat modul sensibil diferit în care era interpretată doctrina liberală chiar de către liberalii înşişi. Încă o dată – mai exact, pentru ultima oară –, în euforia victoriei era celebrată unitatea ale cărei zile erau însă de acum numărate. Această stranie situaţie îşi avea originea într-un paradox propriu Europei de Est : aici, aşa după cum am arătat deja, liberalismul a fost conceput, înainte şi imediat după 1989, drept un fel de comunism *à rebours*, mai exact ca o negare sistematică a socialismului sau comunismului. Puterii arbitrare îi era opusă acum domnia legii, atotputerniciei planului centralizat inteligenţa pieţei libere, proprietăţii de stat proprietatea privată ş.a.m.d.

O concluzie se impune aproape de la sine : atît timp cît adversarul era comun şi unic – statul comunist, oamenii şi instituţiile sale –, totul părea a fi simplu pentru spiritele (aşa-zis) liberale ; în ochii lor, ceea ce-i unea era mult mai important şi urgent decît eventualele diferenţe de viziune politică. Cum avea să arate o societate marcată de pluralism, diversitate şi inevitabile conflicte de interese, în ce mod aveau să fie reconciliate divergenţele de viziune dintre membrii comunităţii, fără ca libertatea lor individuală să fie afectată, care era strategia pentru a păstra o balanţă între egalitate şi libertate, care era acel set minim de valori asupra cărora toţi cetăţenii, indiferent de opiniile lor politice sau religioase, ar putea cădea de acord, pe scurt toate problemele cu care liberalii occidentali se confruntaseră de mai bine de un veac şi jumătate nu intraseră încă în sfera centrală de preocupări ale congenerilor lor est-europeni.

Însă divergenţele interne n-au încetat să apară, mai ales acolo unde – a se vedea cazul Poloniei şi, parţial, al Ungariei – aplicarea hotărîtă a liberalismului *economic* a impus un ritm susţinut reformelor şi a adus, în mod natural, noi probleme şi provocări sociale. În sînul pînă mai ieri unitei tabere liberale, se aud acum pentru prima dată discordanţe între voci social-democrate (apărătoare ale principiilor statului bunăstării sociale), creştin-democrate sau autentic clasic--liberale (pledînd pentru un stat minimal). Diversitatea de viziuni a fost pentru un timp (şi continuă să fie pînă în ziua de astăzi) o problemă care a condus la dezbinări şi a pus sub semnul întrebării succesul liberalilor autentici în a articula o doctrină care era mai mult decît o simplă opoziţie sau un răspuns la anomaliile statului totalitar. Este adevărat, în 1989, liberalismul s-a impus oarecum spontan, ca o soluţie normală la căderea regimurilor comuniste din Est. În plus, atracţia liberalismului în acel moment venea şi din faptul că vechile experienţe cu socialismul de piaţă eşuaseră, iar liberalismul – sau, mai exact, economia de piaţă – fusese perceput(ă) ca o soluţie testată şi confirmată de istorie, în timp ce marxismul fusese complet refutat în practică. Întoarcerea însăşi la liberalism a fost astfel văzută, pe drept cuvînt, ca un semn de reintrare în normalitate. Dar exuberanta expansiune iniţială a liberalismului a început să-şi ia o neaşteptată revanşă, pe măsură ce adversarul (comun) de pînă mai ieri intra (fără lauri) în cărţile de istorie, lăsîndu-i pe liberali la cîrma guvernării (nu acesta a fost, din păcate, cazul României). Pentru a-şi contura o identitate bine definită în raport cu alte orientări doctrinare (nu numai socialismul), liberalii s-au văzut nevoiţi să înfrunte acum noi oponenţi, care îi fuseseră pînă mai ieri aliaţi fideli. Acesta era preţul inevitabil al tranziţiei de la un „liberalism" de opoziţie la un liberalism de guvernare.

Din nou, cazul Poloniei este tipic. Aici, în scurt timp, termenul de liberalism a început să capete în ochii unora conotaţii peiorative (fiind asociat cu degradarea moralei, găsit responsabil pentru nivelul crescînd al crimei şi şomajului ş.a.m.d.). În încercarea sa (vizibil anti-liberală) de a impune întregii societăţi o singură viziune unificatoare asupra societăţii şi lumii, Biserica Catolică, aflată în plină

revenire în sfera politică, a început să acuze liberalismul pentru poziţia sa faţă de religie, morală şi tradiţie. Tot aşa, între Walesa şi Mazowiecki, Václav Klaus şi Václav Havel sau între Adam Michnik şi foştii săi prieteni creştin-democraţi au apărut considerabile diferenţe de viziune şi strategie politică, ce au avut uneori repercusiuni asupra coerenţei politicilor liberale.

Dincolo de aceste detalii mai mult sau mai puţin anecdotice, o concluzie importantă se impune aproape de la sine. În măsura în care a fost conceput doar ca o negare a comunismului[50], liberalismul est-european – atît cît a fost – a pornit la drum cu un program general, insuficient articulat, care era potrivit pentru acel moment, dar care s-a dovedit nesatisfăcător de îndată ce s-a trecut de la un liberalism de opoziţie la un liberalism de guvernămînt. A contat mult în această privinţă lipsa unei tradiţii autentic liberale sau a unei articulări coerente a soluţiilor liberale în orizontul conceptual şi problematic al liberalismului contemporan. Deşi victorios în 1989, liberalismul politic a trebuit ulterior să plătească într-un anumit fel pentru modul în care fusese definit iniţial, ca şi pentru costurile mari (inevitabile) pe care liberalismul economic le adusese cu sine. În plus, amînata diferenţiere internă în tabăra liberală a fost – şi continuă să rămînă – un proces inevitabil, normal şi chiar dezirabil; de aceea, disensiunile şi divergenţele doctrinare nu sînt doar expresia unor simple idiosincrazii personale.

Trebuie doar să experimentezi pe propria piele socialismul pentru a vedea „frumuseţile" naturale ale liberalismului, afirma în 1991 sîrbul Vladimir Gligorov, care avertiza în plus, cu aceeaşi ocazie, că liberalismul şi naţionalismul nu fac cel mai adesea casă bună. De aceea, liberalismul a apărut în 1990 – şi continuă să fie în multe dintre ţările Europei de Est – ca un lucru *inevitabil*. Am în vedere aici nu doar *liberalismul economic*, perceput de unii ca o „pedeapsă" impusă ţărilor est-europene de către organismele internaţionale (FMI, Banca Mondială etc.), de alţii ca singura soluţie de salvare[51]. Astăzi, numai spiritele lunatice se mai pot întreba dacă soluţia dezirabilă este piaţa sau planul centralizat; rămîn în discuţie, totuşi, gradele, nuanţele, nu şi principiile.

Inevitabil însă – şi aş vrea să subliniez acest lucru – a devenit astăzi şi *liberalismul politic*, în măsura în care societăţile post-comuniste au devenit mai diversificate, mai puţin omogene. În aceste condiţii, impunerea unei singure viziuni despre ceea ce englezii numesc *the good life* (chiar dacă ea nu mai este viziunea marxistă) a devenit problematică, pentru că ar însemna încălcarea libertăţii indivizilor de a trăi aşa cum cred ei de cuviinţă, atît timp cît nu încalcă acelaşi drept – egal – al celorlalţi şi nu periclitează ordinea publică. Cu alte cuvinte, statul trebuie să adopte o poziţie de *imparţialitate* liberală în această privinţă, pentru că altfel ar recădea în vechile habitudini totalitare. Trebuie menţionat, totuşi, că am în vedere aici *nu* o neutralitate în sensul strict al cuvîntului (Dworkin, 1978), care ar conduce în final la relativism, ci acordarea de către stat fiecărui cetăţean a unei consideraţii egale şi a unui respect absolut[52].

Toate acestea revin la a spune că un set minimal de principii liberale au devenit inevitabile astăzi şi în Europa de Est. Pe măsură ce aceste societăţi înaintează pe calea societăţii deschise, ele descoperă că problema fundamentală de acum înainte nu va mai fi lupta pentru afirmarea acestui liberalism minimal, ci tocmai gestiunea inteligentă a *pluralismului*, mai exact a diferenţelor de valori, principii şi opinii din sînul societăţii (şi, apoi, din sînul taberei liberale înseşi). Marea provocare vine acum din a preda societăţii virtuţile toleranţei, civilităţii şi compromisului ; altfel spus, cum e posibil să trăieşti în pace alături de cineva care are alte opinii decît tine asupra religiei, tradiţiei, moralităţii sau guvernării civile. Liberalismul nu este altceva decît o tehnică a administrării dizarmoniei sociale, un mod relativ eficient de a incorpora diversitatea şi pluralismul, de a menţine conflictul la un nivel civil sau, cel puţin, tolerabil.

5. Liberalismul politic cu care mă simt afin

Nu voi risca, de aceea, prea mult dacă voi afirma că, în Europa de Est, a sosit acum ceasul *liberalismului,* ca răspuns la diversitatea şi pluralismul în afirmare ce caracterizează aceste societăţi. Acesta nu este, aşa după cum remarca odată şi Isaiah Berlin (1991 : 18-19), un proiect care să trezească entuziasmul şi fervoarea ce caracterizează epocile revoluţionare, în care totul se construieşte de la zero, într-un periculos delir constructivist. Proiectul liberalismului politic este, totuşi, inevitabil ; liberalismul a devenit în această parte a lumii o sintaxă obligatorie a gîndirii politice, cadrul de referinţă minimal pentru viitoarele dezvoltări teoretice şi soluţii practice. Cînd spun aceasta, mă adresez nu numai spiritelor liberale pentru a le conforta în ceasurile grele ; îi am în vedere, în aceeaşi măsură, şi pe adversarii lor, mulţi dintre ei – deşi nu toţi, e adevărat – încremeniţi în proiecte şi utopii trecute.

Nu vreau, totuşi, să dau impresia că trebuie să fim cu toţii liberali ; recentele schimburi de idei dintre liberali şi comunitarieni dovedesc că liberalismul este destinat să fie supus unei critici constante şi unor inevitabile corecţii. Poţi – şi chiar este mare nevoie adesea – să te opui liberalismului de pe o poziţie conservatoare, criticînd de exemplu miopia sa spirituală sau moralitatea sa minimală cu nuanţe relativiste. După cum poţi, de asemenea, să conteşti cîteva dintre principiile liberalismului de pe o (respectabilă) poziţie social-democrată, insistînd, de exemplu, asupra limitelor inerente pieţei libere şi nevoii unui set de politici sociale comprehensive. Cînd afirm că a sosit ceasul liberalismului (politic ?), doresc să sugerez că a venit şi timpul de a trece de la o atitudine encomiastică la adresa liberalismului (văzut ca panaceu) la o poziţie mai realistă, care ia în calcul şi limitele sale reale. Societăţile liberale occidentale se confruntă, într-adevăr, cu cîteva provocări majore. Specialiştii deplîng apariţia unei culturi publice sărăcite, dominate de valori mercantile ; ei critică retragerea tot

mai accentuată a cetăţenilor în spaţiul vieţii private, în detrimentul participării lor civice. Organizaţiile au devenit tot mai birocratice sau corporatiste, iar societăţi afluente cum e cea americană nu au rezolvat încă probleme sociale majore ca violenţa, ghettoizarea metropolelor sau educaţia[53].

În Europa de Est şi, mai ales, în România de azi, atractivitatea şi inevitabilitatea liberalismului politic şi economic rezultă nu numai din nevoia de a ieşi de sub povara malefică a trecutului. Date fiind condiţiile, el este, pentru a prelua sintagma lui Shklar (1989), un „liberalism al fricii", care urmăreşte să evite extremele suferinţei, precum şi diversele forme de nedreptate socială. Ştim prea bine că, dacă sînt lăsaţi liberi (neconstrînşi), unii dintre noi vor fi înclinaţi să fie cruzi faţă de semenii lor, de unde şi nevoia de a ridica bariere în calea practicării impenitente a răului. Acest liberalism *minimal*, împreună cu valorile şi principiile sale – toleranţă, constituţionalism etc. – nu mai poate fi ignorat decît cu preţul recăderii în viciile nefaste ale trecutului. Cu alte cuvinte, el este inevitabil, dată fiind prioritatea pe care ne-am asumat-o cu toţii, şi anume aceea de a evita în viitor suferinţele extreme (Berlin, 1991 : 17). Într-o epocă dominată pînă mai ieri de o „politică a pasiunii", pledez – pe urmele lui Michael Oakeshott (1996) – pentru o „politică a scepticismului", care nu uită că omul este o fiinţă falibilă şi limitată.

Este acest „liberalism al fricii" suficient însă? Nu are el oare o natură reducţionistă? Poate şi trebuie să fie statul cu adevărat neutru în raport cu diferitele planuri şi concepţii de viaţă ale indivizilor? Chiar dacă ar fi dezirabilă în plan teoretic, este oare această neutralitate posibilă în practică? Nu este utopic acest vis de a trăi cu toţii într-un iluzoriu *modus vivendi* sau *overlapping consensus* (Rawls, 1993), bazat doar pe o benignă toleranţă, evitarea doctrinelor extremiste sau un habermasian patriotism constituţional?

Acestea toate sînt întrebări dificile care continuă să-i divizeze pe liberalii contemporani. Mi-am manifestat anterior îngrijorarea în raport cu tendinţa de a privilegia un anumit tip de liberalism (rawlsian), cu preţul ignorării celorlalte variante ale liberalismului. Încercările de a face o distincţie tranşantă între liberalismul politic şi liberalismul ca doctrină comprehensivă asupra vieţii prin afirmarea priorităţii dreptului asupra binelui (Rawls, 1993) i-au condus pe unii dintre filosofii politici anglo-saxoni, după opinia mea, la o formă aseptică a liberalismului, dominată în final de spectrul relativismului[54]. Orice s-ar spune, liberalismul este, fie şi în mod indirect, un răspuns – unul dintre multele – la întrebarea cum ar trebui să trăiască oamenii (Beiner, 1995 : 25). El *nu* este neutru în privinţa acestei fundamentale probleme, pentru simplul motiv că are o teorie proprie a binelui, pe care înţelege să o aplice cu mijloace tipic liberale. Mai mult chiar, datorită valorilor pe care le promovează, liberalismul se opune acelor moduri de viaţă şi doctrine care exclud autonomia individuală sau pluralismul.

De aceea, mă alături vocilor critice[55] care susţin că neutralitatea statului *tout court* este o utopie. Există moduri şi principii de viaţă care *nu* au o valoare egală, între ele trebuind de ales la un moment dat; unele dintre acestea trebuie încurajate, altele descurajate, chiar dacă legalitatea lor nu poate fi pusă în discuţie. Democraţiile moderne încurajează, pe lîngă multe lucruri bune, şi mediocritatea culturală, şi noi forme de conformism cărora se cuvine să ne opunem[56]. Pentru a-l parafraza pe J.S. Mill, este important nu numai ceea ce oamenii fac, ci şi ce calităţi personale au ei. Unui (autentic) spirit liberal nu îi poate fi indiferent dacă semenii săi sînt sau nu capabili de a fi autorii propriilor lor vieţi, după cum lui nu îi poate fi indiferent nici modul în care alţi indivizi îşi exercită autonomia individuală[57]; în cele din urmă însă, el recunoaşte dreptul fiecăruia de a-şi alege propriul mod de viaţă, rezistînd oricăror tentaţii paternaliste. Altfel spus, statul nu e chemat să-i facă pe indivizi mai virtuoşi, dar el le poate pune acestora la dispoziţie căi pentru perfecţionarea şi cultivarea individuală. Liberalismul a afirmat dintotdeauna importanţa *toleranţei* (care *nu* e acelaşi lucru cu neutralitatea sau indiferenţa morală), ceea ce revine în final la a acorda respect şi consideraţie egală indivizilor, indiferent de opiniile şi apartenenţa lor politică, etnică sau religioasă. Virtuţile liberale nu înseamnă perfecţiune, ci se referă la un set de calităţi şi caractere care le permit indivizilor să trăiască decent în societate. Am învăţat de la Isaiah Berlin şi de la liberalismul său „agonistic"[58] că liberalismul nu ne poate oferi vreo reţetă de perfecţiune. Există momente cînd sîntem obligaţi să alegem sau să decidem între valori în principiu incompatibile şi chiar incomensurabile; liberalismul ne poate ajuta (cel puţin) să evităm alegerile dezastruoase.

Această poziţie pluralistă *nu* înseamnă, însă, relativism moral; există un set bine definit de valori şi virtuţi care stau la baza demersului meu liberal. Am afirmat şi cu altă ocazie (Crăiuţu, 1994) cît de importantă mi se pare, de exemplu, întărirea autonomiei individuale şi a conştiinţei de cetăţean, în contextul încă nebulos şi neconsolidat al democraţiei româneşti. Libertatea, aşa după cum afirma Rousseau[59] cu două secole în urmă, este un aliment preţios, dar greu de digerat; ca să-i supravieţuiească, îţi trebuie o atentă disciplină şi un set de virtuţi liberale. Un autentic spirit liberal, Benjamin Constant, nu spunea alt lucru atunci cînd afirma că libertatea poate înnobila sufletul sau îl poate degrada. Individualitatea însăşi trebuie atent cultivată; cu ea nu te naşti pur şi simplu, ci o dezvolţi în tine pe măsură ce devii mai educat şi înveţi să-ţi controlezi impulsurile atavice sau instinctele gregare. *Manifestul Grupului Individualist* (din care făcea parte şi Tudor Vianu)[60] avea dreptate să afirme, cu mai bine de şase decenii în urmă: „Individualismul liberal e o doctrină de *necesitate naţională* şi de *salubritate publică*" (sublinierile îmi aparţin). Această diagnoză nu e mai puţin valabilă astăzi.

A afirma individualismul nu revine, însă, la a celebra o formă perversă de egoism. În viziunea pe care o propun aici, individualismul implică, dimpotrivă,

loialitate civică şi civilitate; liberalismul pe care-l apăr nu este doar o doctrină politică, ci şi o anumită dispoziţie, *a state of mind*. De aceea, pledez încă o dată, de pe poziţia unui *liberalism perfecţionist*[61], în favoarea cultivării acelor valori civice definitorii pentru exercitarea calităţii de cetăţean: conştientizarea drepturilor, libertăţilor şi datoriilor individuale, toleranţa şi respectul pentru drepturile celorlalţi, autonomia individuală[62], dorinţa şi capacitatea de a te asocia cu ceilalţi în scopul promovării binelui comun al cetăţii. La toate acestea, aş mai adăuga capacitatea de a forma şi revizui critic propriile opinii şi proiecte, respectul faţă de principiile pluralismului şi conştiinţa propriei failibilităţi. Fidel spiritului liberal, aş dori să încurajez pluralismul, individualismul şi diversitatea, pentru că ele aduc în viaţa noastră culoare şi libertate (o dată cu – e adevărat – noi probleme)[63].

Mă bucur să constat că a fi liberal a încetat să mai fie o simplă excentricitate a unor intelectuali mînaţi de pasiunea de a vîsli mereu contra curentului. Bucuria aceasta îmi trece însă, aproape ori de cîte ori privesc spectacolul politicienilor români care s-au declarat liberali (cu bună sau rea credinţă). Prea puţini sînt cei cu care mă simt afin, motiv pentru care sentimentul de a fi încă în minoritate continuă să mă obsedeze. Există cîteva raţiuni obiective pentru această situaţie: lipsa unei tradiţii autentic liberale, catastrofa comunistă, lipsa unei adevărate comunităţi academice în domeniul ştiinţelor politice sau slabul suport liberal în sînul unei populaţii omogene şi ancorate încă în tiparele trecutului. Observaţia pe care Jerzy Szacki o face Poloniei se aplică, *mutatis mutandis*, şi României de astăzi (Szacki, 1995: 204). Mai persistă încă la noi o înţelegere rudimentară, arhaică, a democraţiei ca expresie (infailibilă) a voinţei majorităţii (poporului). Conform acestei viziuni, o majoritate – fictivă sau reală – este îndreptăţită să-şi impună arbitrar voinţa, mergînd pînă la încălcarea unor drepturi şi libertăţi individuale fundamentale. O astfel de viziune acordă, din păcate, prea puţină atenţie diversităţii, pluralismului şi minorităţilor, compromiţînd cîteva valori definitorii ale societăţii deschise. În aceasta din urmă, nu există loc pentru plebiscit.

Mă simt, aşadar, un liberal în minoritate chiar în momentul în care cîteva dintre principiile fundamentale ale liberalismului au devenit – sper – monedă (aproape) curentă. Nu mă recunosc (deocamdată) în liderii şi ideologia partidelor liberale de la noi, pentru că

1. comportamentul lor politic este prea adesea neserios şi

2. la nivel conceptual, programele lor par aproape complet izolate de dezbaterile actuale de idei din liberalismul contemporan.

Nu cred apoi în transplantarea integrală a liberalismului politic de tip anglo-saxon în contextul politic românesc de astăzi. Am insistat anterior asupra diversităţii interne a liberalismului, tocmai pentru a demonstra că a proclama – aşa cum fac arogant unii – superioritatea unui anumit tip de liberalism este o eroare. Dacă

înţeleg să păstrez ceva din liberalismul lui John Rawls, şi anume accentul pus pe pluralism şi nevoia de ajustare a opiniilor şi intereselor diverse într-un cadru constituţional, spiritul deontologic-kantian în care este conceput acest tip de liberalism anglo-saxon, bazat pe reguli universale şi lipsit de imaginaţie sociologică şi istorică, îmi este în bună parte străin. Aceasta pentru că nu cred că liberalismul trebuie (şi poate) să fie neutru, relativist şi anti-perfecţionist, aşa cum sînt de părere Rawls şi discipolii săi. Prin temperament, mă apropii de acei liberali care nu reduc cetatea doar la dimensiunea ei orizontală, care încearcă să adopte o poziţie nerigidă în privinţa religiei sau tradiţiei[64]. Într-o lume care adesea pare a fi pierdut ştiinţa dialogului, îmi place să afirm şi să cultiv – atît cît îmi stă în putinţă – civilitatea, decenţa şi toleranţa, valori liberale prin excelenţă.

Cred apoi că o societate deschisă este caracterizată de existenţa unui *dialog generalizat* şi de acordarea unui *respect egal* fiecărui cetăţean (Şora, 1990 ; Larmore, 1990). În acelaşi timp – nu e nici o contradicţie la mijloc – preţuiesc conflictele de idei, în care văd sursa progresului, atît cît e posibil în lumea noastră imperfectă. În ierarhia mea de valori, pluralismul şi creativitatea individuală ocupă un loc proeminent ; omogenitatea şi solidaritatea forţată îmi sînt puţin simpatice. Nu întîmplător, filosoful politic pe care-l admir cel mai mult, Alexis de Tocqueville, se întîmplă să fie şi el un spirit liberal, după propria sa mărturisire, un liberal de un tip nou, chiar dacă unul aristocrat liberal. În sfîrşit, pe măsură ce citesc şi studiez mai mult, certitudinile mi se împuţinează şi simt nevoia să devin mai atent la nuanţe şi detalii, să verific mai mult şi mai temeinic. Iată de ce cred că am un temperament liberal şi mă simt bine în umbra lui Tocqueville. Vă invit şi pe dumneavoastră în această companie.

Note

1. Aş dori să le mulţumesc lui Virgil Nemoianu, Vladimir Protopopescu, Horia Patapievici, Radu Neculau, Cristian Preda, Jonathan Allen şi Jeremy Shearmur pentru observaţiile făcute pe marginea unor versiuni anterioare ale acestui text. Acest studiu reia şi dezvoltă cîteva dintre subiectele pe care le-am schiţat în anii din urmă în *Inescapable Liberalism* (Crăiuţu, 1996a) şi *Cum e cu putinţă să nu fii liberal* (Crăiuţu, 1996b). Mulţumesc, de asemenea, Societăţii Academice din România conduse de Alina Mungiu-Pippidi pentru invitaţia de a prezenta acest studiu în cadrul unei conferinţe publice la Bucureşti şi, în mod special, Oanei Suciu şi lui Vlad Alexandrescu pentru sprijinul acordat cu această ocazie. O variantă a acestui text a fost publicată în revista *Polis* (Crăiuţu, 1997b) ; el a fost substanţial revizuit şi dezvoltat pentru volumul de faţă.
2. Sintagma îi aparţine, în mod curios, unui spirit social-democrat, cu uşoare înclinaţii socialiste (Ira Katznelson, 1996 : 17), care, prin tonul său precaut, e departe de a aduce un elogiu triumfal liberalismului de tip Milton Friedman sau Hayek.
3. Un inventar al retoricii discursurilor academice despre „marea transformare" ce are loc în prezent în Europa de Est poate fi găsit în Crăiuţu, 1997a.

4. Definiţiile date libertăţii sînt diferite. Ceea ce Montesquieu înţelegea, de exemplu, prin libertate („dreptul de a face orice permite legea", *Spiritul legilor*, cartea XII, capitolul II) nu e acelaşi lucru cu definiţia dată de Kant şi Rousseau, care afirmaseră că nu poţi fi liber decît în raport cu o lege pe care ţi-ai prescris-o tu însuţi. În mod asemănător, definiţia dată libertăţii de Benjamin Constant (libertatea negativă a sferei private ca non-interferenţă) este diferită de cea pozitivă a lui Rousseau din *Contractul social*. Pentru clasica distincţie dintre libertate negativă şi libertate pozitivă a se vedea Berlin (1996).

5. Pentru o astfel de poziţie a se vedea Manning (1976).

6. Cred că cel mai aproape de o astfel de poziţie a fost Karl Popper, la care legătura dintre societatea deschisă (liberală) şi failibilitate este evidentă.

7. O opinie asemănătoare o susţine şi J.G. Merquior în excelenta sa carte dedicată liberalismului: „Opting for the historical perspective allows one to show that almost since its inception, liberalism has been plural and diverse… This variety of discourses has enriched liberalism considerably in its political relevance, its moral scope, and its sociological acumen" (Merquior, 1991: xiii).

8. Lista e lungă şi sînt nevoit să simplific. Menţionez doar că recent a fost publicată o interesantă carte cu un titlu provocator, *Aristocratic Liberalism,* scrisă de Alan Kahan (1992); eroii săi sînt Tocqueville, J.S. Mill şi J. Burckhardt.

9. Liberalismul perfecţionist poate fi definit astfel: „a strand of liberal thought that develops the concept of human agency into a normative conception of the person and places that conception at the center of an account of the bases of political action" (Johnston, 1994: 68). Kant, Tocqueville şi Mill au fost liberali perfecţionişti.

10. Raţiunile unei astfel de strategii sînt evidente: ca să critici ceva, trebuie să ai la dispoziţie o definiţie clară a obiectului criticat, o esenţă pe care să o combaţi.

11. Aş dori să subliniez aici în mod particular anterioritatea liberalismului *politic* în raport cu cel economic. Acesta din urmă a apărut ulterior cristalizării principiilor liberalismului politic; părintele liberalismului economic, Adam Smith, a fost în multe privinţe moştenitorul lui John Locke, întemeietorul liberalismului politic. Pentru o interpretare a liberalismului economic vezi Dăianu, 1997. Există, însă, şi un curent (mai recent) de interpretare, care afirmă că nu se poate vorbi cu adevărat despre liberalism decît în secolul XIX, după Revoluţia franceză, o dată cu trecerea la un liberalism de guvernămînt în Anglia sau Franţa. Pentru un astfel de punct de vedere a se vedea Alan Kahan (1997).

12. Pentru o bună prezentare a importanţei problemei teologico-politice ca origine a liberalismului politic a se vedea excelenta *Istorie intelectuală a liberalismului* a lui Pierre Manent (1992).

13. Citatul întreg este următorul: „The business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man's goods and person" (Locke, *Second Treatise on Government*, citat în Larmore, 1990: 339).

14. Pentru o pertinentă critică a poziţiei lui Dworkin a se vedea excelenta replică dată de H.L.A. Hart (1979). Pentru o analiză a teoriilor neutralităţii statului a se vedea Thigpen & Downing, 1983: 585-600.

15. Această abordare anti-esenţialistă este evidentă în volumul său din 1989 sugestiv intitulat *Liberalisms*.

16. Este important de subliniat faptul că argumentele în favoarea proprietăţii private şi a libertăţii individuale au variat considerabil în timp în sînul taberei liberale. Astfel, justificarea proprietăţii dată de Locke – acel lucru în care omul îşi pune munca în mod nemijlocit – diferă considerabil de cea oferită ulterior de Hayek (sau Marx, dintr-o altă perspectivă). Pentru mai multe detalii a se vedea Ryan (1987).

17. Eseul lui Constant se numeşte „Despre libertatea modernilor comparată cu libertatea anticilor" şi a fost republicat în excelenta antologie *De la liberté chez les modernes*, editată de Marcel Gauchet (1980). Tema a fost apoi reluată de Eduard Laboulaye, într-un eseu publicat în anii 1860 în culegerea sa *L' État et ses limites*, şi de Isaiah Berlin în secolul nostru.

18. Eseul lui Berlin a fost publicat în *Four Essays on Liberty* (1969). Traducerea românească a acestei cărţi a apărut în 1996 la editura Humanitas.

19. „These are the Bounds which the trust that is put in them by the Society, and the Law of God and Nature, have set to the Legislative Power of every Commonwealth, in all forms of Government. First, They are to govern by promulgated established Laws, not to be varied in particular Cases, but to have one Rule for Rich and Poor, for the Favourite at Court, and the Country Man at Plough. Secondly, These Laws also ought to be designed for no other end ultimately but the good of the People. Thirdly, they must not raise Taxes on the Property of the People, without the Consent of the People, given by themselves, or their deputies. Fourthly, The Legislative neither must nor can transfer the Power of making Laws to any Body else, or place it where but the People have" (Locke, 1963 : 409).

20. Judith Shklar notează în această privinţă afinitatea care există între un spirit liberal şi unul sceptic (Shklar, 1989 : 25).

21. Russell citat în Arblaster, 1984 : 26.

22. Celebru în această privinţă a rămas eseul lui Kant, „Ce este Iluminismul ? ", unde libertatea de a gîndi pe cont propriu împotriva oricăror dogme este pregnant afirmată.

23. Un demers asemănător poate fi întîlnit în studiul lui Virgil Nemoianu (1997). Cel mai potrivit lucru, notează profesorul Nemoianu, este de a face cîteva distincţii etimologice, după care fiecare este în principiu liber să se aşeze în categoria care-i convine cel mai mult. Nemoianu distinge patru mari tipuri : liberalismul clasic, ultraindividualismul (libertarianism), socioliberalismul şi liberalismul patrician. Textul conţine, de asemenea, cîteva reflecţii interesante asupra tradiţiei liberale româneşti.

24. Jerzy Szacki, autorul unei excelente cărţi despre liberalism după comunism, susţine o opinie asemănătoare (Szacki, 1995 : 30). Pentru o excelentă antologie tematică liberală, ce conţine multe texte şi comentarii pertinente care pun în lumină diversitatea funciară a liberalismului, vezi Bramsted & Melhuish (1978). Antologia acoperă următoarele teme : originile liberalismului în secolul XVIII, perioada liberalismului clasic, dezvoltarea doctrinei liberale în secolul XIX în Anglia, Franţa, Germania, Italia, Spania, raportul liberalism-democraţie şi încercările de revizuire a liberalismului în prima jumătate a secolului nostru.

25. Aş vrea să subliniez aici faptul că, dacă unii dintre liberali au respins ipoteza contractului social ca neplauzibilă din punct de vedere istoric (cazul lui Hume, care a subliniat că la originea puterii stă forţa, nu contractul social), ideea că, pentru a fi legitimă, o guvernare trebuie să aibă consimţământul cetăţenilor, străbate ca un fir roşu întreaga doctrină liberală.

26. În prima jumătate a secolului XIX, liberalismul a fost văzut ca o cale de a bloca ascensiunea democraţiei *politice* ; liberalii au avansat ideea sufragiului cenzitar şi a capacităţii politice tocmai pentru a contracara progresul rapid al sufragiului universal. Într-un studiu recent (1993), Pierre Rosanvallon a demonstrat cu limpezime diferenţa dintre democraţie socială (idei, moravuri democratice) şi democraţie politică ; între liberalism şi democraţie *socială* nu a existat o incompatibilitate funciară. Pentru o critică liberală a democraţiei bazate pe sufragiul universal vezi Steinhardt (1937).

27. Pentru o bună prezentare a operei politice a lui John Dewey (1859-1952) a se vedea Ryan (1995).

28. Am în vedere aici, în primul rînd, liberalismul anglo-saxon.

29. Dintre cei care susţin o astfel de opinie, voi menţiona aici pe Ronald Beiner (1995), Anthony Arblaster (1984) şi Joseph Raz (1986).

30. Larmore (1990) propune o variantă parţial asemănătoare a liberalismului politic.

31. Între cele două principii, în viziunea lui Rawls, prioritatea revine celui de-al doilea (egalitarist) ; acest fapt conferă teoriei lui Rawls o nuanţă social-democrată, în tradiţia lui Hobhouse şi Dewey. Este interesant de menţionat faptul că în Statele Unite există o puternică tendinţă în sînul acestei orientări de a face din opera lui Rawls un adevărat catehism liberal. Pentru o astfel de lectură partizană şi ideologic rigidă care se transformă adesea într-un elogiu necritic al lui Rawls a se vedea Gutmann (1989). Gutmann nu este singura care a dat tonul acestei idolatrizări a lui Rawls ; există o întreagă „industrie universitară" Rawls, care reia la nesfîrşit aceleaşi teme şi locuri comune, fără a aduce contribuţii teoretice semnificative. Reacţiile critice faţă de această orientare nu au încetat să apară ; cu riscul de a simplifica mult, aş menţiona aici Beiner (1996), Gray (1995b ; 1996 ; 1997), Kekes (1997) şi Wolin (1996). Pentru o privire generală asupra lui Rawls şi a criticilor săi vezi Kukathas & Pettit (1990).

32. În „poziţia originară", indivizii speculează asupra principiilor dreptăţii fără a lua în consideraţie propria lor poziţie socială, aspiraţii, înclinaţii, talente sau înzestrări naturale. Această restricţie defineşte ceea ce Rawls numeşte *veil of ignorance*. Pentru mai multe detalii vezi Rawls, 1971 : 17-22, 136-42. Natura ipotetică a contractului social al lui Rawls şi magnitudinea restricţiilor care se aplică alegerilor principiilor dreptăţii reies cu pregnanţă din următorul fragment : „First of all, no one knows his place in society, his class position or social status ; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plan of life, or even the special features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pessimism. More than this, I assume that the parties do not know the particulars circumstances of their own society. The persons in the original position have no information as to which generation they belong… The only particular facts which the parties know is that their society is subject to the circumstances of justice" (Rawls, 1971 : 137).

33. Pentru a fi mai exact, statul trebuie să fie neutru *doar* în raport cu diferitele proiecte şi concepţii filosofice ale indivizilor (în sensul că nu discriminează în favoarea unora) ; neutralitatea sa *nu* se extinde însă şi în privinţa problemelor referitoare la dreptate socială, legalitate etc.

34. Poziţia lui Rawls a fost reafirmată şi rafinată în *Political Liberalism* (1993). Cartea aduce cîteva noutăţi conceptuale, între care noţiunile de societate bine ordonată (*well-ordered society*), consens (*overlapping consensus*), pluralism rezonabil (*reasonable pluralism*), distincţia dintre doctrine comprehensive şi non-comprehensive, o redefinire a conceptului de politic. Din raţiuni de spaţiu, nu pot insista aici asupra acestor dezvoltări recente. Cititorul interesat poate consulta Rawls, 1993 : 1-46, Mulhall & Swift, 1992 : 167-205, precum şi ediţia paperback a lui *Political Liberalism* (1996), care include cîteva importante adăugiri, precum răspunsul dat de Rawls lui Habermas şi o nouă prefaţă.

35. Tabăra comunitarienilor nu este, ideologic vorbind, uniformă ; tendinţa social-democrată se împleteşte cu conservatorismul cultural şi socialismul democratic. Cei mai importanţi reprezentanţi ai curentului comunitarian nord-american sînt Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982), Michael Walzer (*Spheres of Justice*, 1983), Charles Taylor (*Sources of the Self*, 1989), şi – în pofida refuzului său de a accepta epitetul de comunitarian – Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 1981). S-a afirmat în repetate rînduri că distincţia dintre liberali şi comunitarieni este falsă din punct de vedere conceptual (Ryan, 1989 ; 1993), teză la care subscriu şi eu. Unii comunitarieni, ca Sandel, sînt în esenţă liberali (în sensul american al termenului), alţii, ca MacIntyre, se declară ostili liberalismului.

36. Aceeaşi opinie o au şi Mulhall & Swift : „being a communitarian critic of liberalism by no means entail a wholesale rejection of liberalism and liberal values" (Mulhall & Swift, 1992 : 155).

37. O opinie asemănătoare poate fi întîlnită şi la Raz (1986).

38. „It establishes a set of relationships such that domination is impossible. In formal terms, complex equality means that no citizens standing in one sphere or with regard to one social good can be undercut by his standing in some other sphere with regard to some other good" (Walzer, 1983 : 19).

39. Shklar (1927-1992) a fost o figură marcantă în comunitatea academică nord-americană. Ea a predat la universitatea Harvard pînă la stingerea sa din viaţă în 1992 şi a publicat cîteva cărţi importante : *After Utopia* (1957), *Legalism* (1964), *Men and Citizens : A Study of Rousseaus Social Theory* (1969), *Ordinary Vices* (1984), *The Faces of Injustice* (1990), *American Citizenship* (1991). Pentru o privire sintetică asupra operei şi moştenirii intelectuale ale lui Shklar vezi Bernard Yack (ed.), *Liberalism Without Illusions* (1996) ; volumul conţine în final o emoţionantă confesiune a lui Shklar, sugestiv intitulată *A Life of Learning*.

40. Shklar notează : „Liberalism's deepest grounding is in the conviction of the earliest defenders of toleration, born in horror, that cruelty is an absolute evil. It is out of that tradition of fear that the political liberalism of fear arose and continues amid the terror of our time to have relevance… The liberalism of fear does not, to be sure, offer a *summum bonum*, which all of us know and would avoid if we could. That evil is cruelty and the fear it inspires" (Shklar, 1989 : 23 ; 29).

41. Pentru o prezentare a liberalismului „distopic" a lui Shklar vezi Seyla Benhabib, „Judith Shklar's Dystopic Liberalism" în Yack (ed.), 1996 : 55-63.

42. Shklar : „It is, at its simplest, a defense of social diversity, inspired by that bare bones liberalism which, having abandoned the theory of progress, is committed only to the belief that tolerance is a primary virtue and that a diversity of opinions and habits is not only to be endured but to be cherished and encouraged" (Shklar, 1964 : 5). De asemenea : „No form of liberalism has any business telling the citizenry to pursue happiness or even to define that wholly elusive condition" (Shklar, 1989 : 31).

43. Shklar precizează : „We might begin by insisting that liberalism refers to a political doctrine, not a philosophy of life such as has traditionally been provided by various forms of revealed religion and other comprehensive *Weltanschauungen*. Liberalism has only one overriding aim : to secure the political conditions that are necessary for the exercise of personal freedom… Apart from prohibiting interference with the freedom of others, liberalism does not have any particular positive doctrines about how people are to conduct their lives or what personal choices they are to make" (Shklar, 1989 : 21). Liberalismul lui Shklar *nu* trebuie confundat însă cu liberalismul statului minimal apărat de Nozick ; Shklar a înclinat de altfel către o variantă aparte a social-democraţiei. Pentru o lectură social-democrată a lui Shklar, vezi Amy Gutmann, „How Limited Is Liberal Government" în Yack (ed.), 1996 : 64-81.

44. Pentru a evita orice confuzii, iată un pasaj elocvent din Shklar care mă scuteşte de comentarii suplimentare : „The very refusal to use public coercion to impose creedal unanimity and uniform standards of behavior demands an enormous degree of self-control. Tolerance consistently applied is more difficult and morally demanding than repression… Far from being an amoral free-for-all, liberalism is, in fact, extremely difficult and constraining, far too much so for those who cannot endure contradiction, complexity, diversity and the risks of freedom" (Shklar, 1984 : 4-5). Cu alte cuvinte, liberalismul cere o vigilenţă şi un activism cetăţenesc aparte, „*an active citizenship of vigilance*" (Benhabib, în Yack ed., 1996 : 60).

45. Unul dintre cei mai proeminenţi liberali contemporani anglo-saxoni, Jeremy Waldron, defineşte nu întîmplător liberalismul astfel : „I want to argue that liberalism rests on a certain view about the justification of social arrangements… Liberals are committed to a conception of freedom and of respect for the capacities and the agency of individual men and women and that these commitments generate a requirement that all these aspects of the social world should either be made acceptable or be capable of being made acceptable to every last individual" (Waldron, 1993 : 36-37).

46. Szacki susţine o opinie asemănătoare : „There was not, is not and, very likely never will be any orthodox liberalism, any quintessential liberalism, any consistency or inconsistency which could serve to determine whether someone's views are or are not liberalism" (Szacki, 1995 : 19). Acest lucru trebuie repetat la nesfîrşit, în condiţiile în care, aşa după cum am văzut deja, unii se referă la opera lui Rawls ca la un astfel de catehism liberal. Opinia mea este lipsită de orice ambiguitate : liberalismul *nu* se confundă cu teoria politică a lui Rawls.

47. O astfel de opinie o susţine John Dunn : „No one is likely to dispute that being a democrat is a fundamentally political value. Being a liberal is often a matter of broad cultural allegiance and not of politics at all" (Dunn, 1979 : 29).

48. Referitor la individualism, Gligorov notează cu ironie: „Though this may seem cinical, it is the political prisons and all of the other Communist types of repression, which always involve some kind of isolation, that breed individualism, and ultimately liberalism… Only when socialist collectivism disintegrates, can the already existing individualism start to assert itself" (Gligorov, 1991: 18).

49. Pentru o excelentă analiză a acestei situaţii a se vedea Szacki, 1995: 73-74.

50. La un moment dat, era la modă o comparaţie între Marx şi Tocqueville, ca şi cum cel din urmă ar fi fost exact negaţia celui dintîi. În realitate, ei aparţin unor lumi complet diferite.

51. Ambele opinii sînt, fireşte, criticabile.

52. În ultima secţiune a eseului meu, revin asupra acestei teme de pe poziţia unui liberalism perfecţionist care accentuează importanţa autonomiei individuale.

53. Pentru o bună trecere în revistă a problemelor enunţate aici a se vedea Beiner (1995: 36) şi Lasch (1991).

54. Acest lucru e valabil chiar şi atunci cînd liberalii au declarat explicit că nu sînt partizanii relativismului (Larmore, 1990). Pentru o critică solidă a liberalismului rawlsian a se vedea Gray (1995b), mai ales fulminantul său eseu, „Against the New Liberalism". În două recente articole (1996, 1997), Gray anunţă profetic sfîrşitul hegemoniei liberalismului deontologic rawlsian: „A particular liberal hegemony in political philosophy is nearly over. For more than twenty years after the publication of John Rawls's *Theory of Justice* in 1970, English-speaking political philosophy was dominated by a single variety of liberalism. This American liberal doctrine understood political philosophy to be a branch of legal theory. Its goal was to state the principles of an ideal liberal constitution… As it was practised by Rawls, Dworkin, Ackerman, Nozick and their unnumbered followers in this school, the subject-matter of political philosophy was not politics. It was law… The ongoing dissolution of that liberal hegemony is a sign that pluralism is at last reaching into intellectual life. As a result, political philosophy may be able to reconnect with the world that it was once supposed to be about. With the passing of the singular and aberrant liberalism that has dominated the subject over the past quarter-century political thought may once again be free to engage with political practice. Such a development would be a hopeful augury, not least for liberalism" (Gray, 1997: 30).

55. Una dintre vocile cele mai originale în această direcţie este canadianul Ronald Beiner. Dintre liberalii perfecţionişti, îi mai amintesc aici pe William Galston (1991) şi Joseph Raz (1986). Beiner notează pe bună dreptate: „What is primary is a certain moral vision. Liberals are fearful of state power on account of a certain understanding of what it is to respect individuals, not vice versa… Liberalism as I understand it does not merely refer to a particular relation between the state and the individual, but expresses an encompassing view of human life, one that aspires to leave individuals as much as possible free to shape their own lives according to their own notions, so that society offers no official guidance on how people are to conduct their lives in a meaningful direction" (Beiner, 1996: 195; 201).

56. Tocqueville şi Mill sînt doi liberali proeminenţi care s-au opus acestor tendinţe pernicioase ale democraţiei moderne. Pentru o bună analiză a locului virtuţii în doctrina liberală vezi Berkowitz (1996) şi Macedo (1991).

57. Această problemă este cu atît mai importantă în lumea de astăzi, dominată tot mai mult de o cultură publică sărăcită, birocratizare crescîndă, absenţa unor deliberări autentice pe marginea problemelor fundamentale ale vieţii în societate, consumerism etc.

58. Sintagma *agonistic liberalism* este o creaţie a lui John Gray pentru a descrie esenţa liberalismului lui Isaiah Berlin. Recent, Gray şi-a exprimat preferinţa pentru liberalismul „agonistic" al lui Berlin, care recunoaşte locul central pe care-l joacă pluralismul şi conflictele dintre valori în viaţa societăţii. În opinia lui Gray, sinteza lui Berlin reprezintă actualmente cea mai valoroasă formă de liberalism pe care o avem la dispoziţie, superioară liberalismului politic deontologic al lui John Rawls (Gray, 1995a). Pentru mai multe detalii a se vedea Gray (1995a).

59. Afirmaţia este luată din mai puţin cunoscutul său text, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cap. VI, publicat în J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris: Gallimard, 1964, p. 974.

60. *Manifestul Grupului Individualist* a fost publicat în 1933. Îi mulţumesc lui Vlad Alexandrescu pentru amabilitatea de a-mi fi procurat acest intruvabil (şi pe nedrept ignorat) text politic, în cea mai bună tradiţie liberală.

61. Poziţia mea în această privinţă se inspiră mult din fundamentala carte a lui Mill, *Despre libertate*. Prin aceasta, mă despart de o poziţie precum cea a lui Dworkin (1978). Pentru o originală interpretare a individualismului din perspectivă emersoniană vezi Kateb (1992).

62. Am în vedere aici trei sensuri ale autonomiei individuale; ele sînt bine descrise de Johnston: „First, a person might be considered autonomous when she is capable of conceiving and acting on (or attempting to realize) projects and values... A second way of thinking of autonomy is to suppose that a person is autonomous when she has an effective sense of justice. To have a sense of justice is to recognize that other beings are agents like yourself, with projects and values of their own, that may impose limits on the things you can do in pursuit of your own projects and values... A third type of autonomy is achieved when a person autonomously chooses his own projects and values. A person who has attained the ability to do this may be described as an agent of self-authorship, a self-defining subject, or a subject of free and conscious self--creation" (Johnston, 1994: 71-75).

63. Pentru o justificare inteligentă a liberalismului de pe o poziţie similară a se vedea Galston (1982).

64. Acesta este un alt mod de a recunoaşte că nu sînt imun la anumite seducţii ale conservatorismului. Citesc cu interes criticile conservatoare (autentice) ale liberalismului (Burke, Maistre, romanticii germani, Oakeshott, Ortega y Gasset, Röpke), tocmai pentru că ele sînt în măsură să lumineze limitele liberalismului care, încă o dată, nu-şi propune să ofere Răspunsul la misterul vieţii. Pentru o interesantă variantă conservatoare a liberalismului vezi Steinhardt (1937).

Referinţe bibliografice

Arblaster, Anthony, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984.

Beiner, Ronald, *What's the Matter With Liberalism?* Berkeley, University of California Press, 1995.

* * * „What Liberalism Means", *Social Philosophy and Policy*, pp. 191-206, 1996.

Bellamy, Richard, *Liberalism and Modern Society : A Historical Argument*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1992.

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity*, New York, Knopf, 1991.

* * * *Patru eseuri despre libertate*, Bucureşti, Humanitas, 1996.

Berkowitz, Peter, „Liberalism's Virtue", *Perspectives on Political Science*, toamna 1996, pp. 183-191, 1996.

Bramsted E.K. & Melhuish K.J. ed., *Western Liberalism : A History in Documents from Locke to Croce*, Londra, Longman, 1978.

Constant, Benjamin, *De la liberté des modernes compareé à celle des antiques* (ed. Marcel Gauchet), Paris, Hachette, 1980.

Crăiuţu, Aurelian, „De la clientelism politic la societatea civilă", *Litere, Arte & Idei*, Anul IV, Nr. 33 (167), pp. 1-3, 8, 1994.

* * * „Inescapable Liberalism", *Sfera Politicii*, Anul V, Nr. 34, pp. 38-40, 1996a.

* * * „Cum e posibil să nu fii liberal astăzi?", *Dilema*, Anul IV, Nr. 187, 9-15 august, p. 14, 1996b.

* * * „«Un tunel la capătul luminii?», Note despre retorica marii transformări în Europa de Est", *Polis*, Vol. 4, Nr. 2, pp. 56-79, 1997a.

* * * „Ce înseamnă a fi liberal astăzi?", *Polis*, Vol. 4, Nr. 3, pp. 5-21, 1997b.

Dăianu, Daniel, „Liberalismul secolului XX", *Sfera Politicii*, Nr. 54 & 55, 1997.

Dunn, John, *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Dworkin, Ronald, „Liberalism", în : Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 113-143, 1978.

Galston, William, „Defending Liberalism", *American Political Science Review*, Nr. 76, pp. 621-669, 1982.

* * * *Liberal Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Gligorov, Vladimir, „The Discovery of Liberalism in Yugoslavia", *East European Politics and Societies*, Vol. 5, Nr. 1, pp. 5-25, 1991.

Gray, John, *Liberalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

* * * *Liberalisms : Essays in Political Philosophy*, Londra, Routledge, 1989.

* * * *Isaiah Berlin*, Londra, Harper Collins, 1995a.

* * * *Enlightenment's Wake*, Londra, Routledge, 1995b.

* * * „The Derelict Utopia", *The Times Literary Supplement*, 24 mai, p. 29, 1996.

* * * „Autonomy Is Not the Only Good", *The Times Literary Supplement*, 13 iunie, p. 30, 1997.

Gutmann, Amy, „The Central role of Rawls's Theory", *Dissent*, vara 1989, pp. 338-342, 1989.

Hart, H.L.A., „Between Utility and Rights", în Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, pp. 77-98, 1979.

Holmes, Stephen, *Passions and Constraint*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Johnston, David, *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Kahan, Alan, *Aristocratic Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1992.

* * * *The Language of Liberalism*, manuscris nepublicat, 1997.

Kateb, George, *The Inner Ocean : Individualism and Democratic Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

Katznelson, Ira, *Liberalism's Crooked Circle*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Kekes, John, *Against Liberalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

Konrád, G., „Chance Wanderings", *Dissent*, primăvara 1990, pp. 189-191, 1990.

Kukathas, Chandran & Pettit, P., *Rawls : A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.

Larmore, Charles, „Political Liberalism", *Political Theory*, Vol. 18, Nr. 3, august, pp. 339-360, 1990.

Lasch, Christopher, *The True and Only Heaven*, New York, Norton, 1991.

Locke, John, *Two Treatises on Government* (ed. Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

Macedo, Stephen, *Liberal Virtues*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Manent, Pierre, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Bucureşti, Humanitas, 1992.

Manning, D.J., *Liberalism*, Londra, J. M. Dent & Sons, 1976.

Merquior, J.G., *Liberalism Old and New*, Boston, Twayne Publishers, 1991.

Mulhall, Stephen & Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.

Nemoianu, Virgil, „Variante ale liberalismului", *România literară*, Nr. 18, 13 mai, pp. 14-15, 1997.

Oakeshott, Michael, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (ed. Timothy Fuller), New Haven, Yale University Press, 1996.

Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971.

* * * *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

Raz, Joseph *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986.

Rosanvallon, Pierre, „Histoire du mot démocratie à l'époque moderne", *La Pensée politique I*, Paris, Seuil & Gallimard, 1993.

Ruggiero, Guido de, *The History of European Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1959.

Ryan, Alan, *Property*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

* * * „Communitarianism, the Good, the Bad, & the Muddly", *Dissent*, vara 1989, pp. 350-354, 1989.

* * * „The Liberal Community", în John Chapman & Ian Shapiro (ed.), *Democratic Community : Nomos XXX*, New York, New York University Press, pp. 91-114, 1993.

* * * *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, Norton, 1995.

Shklar, Judith, *Legalism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1964.

* * * *Ordinary Vices*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.

* * * „Liberalism of Fear", în Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 21-38, 1989.

Steinhardt, N., „Liberalism", *Revista Fundaţiilor Regale*, Anul IV, Nr. 9, 1 septembrie 1937, pp. 584-604, 1937.

Szacki, Jerzy, Liberalism After Communism, Budapest, Central European University Press, 1995.

Şora, Mihai, *Eu & tu & el & ea... sau dialogul generalizat*, Bucureşti, Cartea Românească, 1990.

Thigpen, Robert B. & Downing Lyle, „Liberalism and the Neutrality Principle", *Political Theory*, Vol. 11. Nr. 4, noiembrie, pp. 585-600, 1983.

Waldron, Jeremy, *Liberal Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Wolin, Sheldon S., „The Liberal/Democratic Divide, On Rawls's *Political Liberalism*", *Political Theory*, Vol. 24, Nr. 1, februarie, pp. 97-119, 1996.

Yack, Bernard, ed., *Liberalism Without Illusions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

LIBERALISMUL ROMÂNESC ÎN SPECIFICITATEA LUI ISTORICĂ

Alexandru George

Cel care încearcă să investigheze fenomenul liberal în ţara noastră, în trecutul poporului român, dar şi în aplicaţia lui strict politică actuală, se loveşte de o serie de dificultăţi şi de ispite datorită tocmai universalităţii conceptului, a schimbărilor şi perfecţionărilor pe care le-a îndurat, în fine, datorită apartenenţei sale la felurite sfere : etică, politică, doctrinară sau la diferite tipuri de mentalitate.

Ispita cea mai mare constă în adoptarea fără discernămînt a unei formule particulare şi alunecarea spre cea mai pernicioasă confuzie, care poate duce la anularea termenului atunci cînd se vede că liberalismul de la noi nu corespunde cu standardele occidentale sau, invers, închipuindu-ne că el nu poate fi definit şi înţeles decît prin raportare la un model unic sau la unele aplicaţii ale sale din unele ţări de mai înalt prestigiu. (Faptul că liberalismul în lumea civilizată are o vechime de mai bine de două veacuri, în timp ce la noi e vorba de un proces re-luat acum de la capăt, poate avea şi el unele efecte de acelaşi gen.)

În genere, raţionamentul prin analogie este desigur foarte riscant, dar el nu se poate exclude din demersul cercetătorului actual şi istoricului unei evoluţii : văzînd diferenţele, putem înţelege mai bine realităţile de la noi şi trage unele concluzii asupra specificităţii naţionale a fenomenului liberal, aşadar într-un spaţiu relativ exotic. Mai ales că trebuie spus categoric şi de la început : liberalismul nu e un fenomen care s-a născut în mod firesc în ţara noastră, ci a fost adoptat – eu zic : într-un mod cît se poate de firesc. El nu a luat naştere în urma unor dezbateri, a unor confruntări teoretice sau a unor elaborări treptate pe teren autohton, ci a fost acceptat ca o soluţie necesară absolută, depăşind sfera politică şi socială şi angajînd situaţia Ţărilor Româneşti, salvarea fiinţei naţionale.

S-ar putea face aşadar o comparaţie semnificativă între felul cum a fost introdus în ţara noastră comunismul, cu vasta şi complicata lui aparatură pretins ştiinţifică, şi felul în care a pătruns cam cu un veac înainte liberalismul, mai ales cum s-a infuzat printr-un fenomen de contagiune simplă, fără o presiune din afară. El a venit pe valul puternic, irezistibil, al spiritului înnoitor care a

însufleţit societatea românească la începutul veacului trecut, de îndată ce i s-a îngăduit să se gîndească la aşa ceva şi să spere. Liberalismul nu a fost învăţat din cărţi, ci deprins după modèle vii ; nu a fost înţeles ca un program teoretic (deşi un atare program s-a redactat pînă la urmă), nici nu a fost o problemă de analiză şi de tîrguială ; critica lui, într-o versiune chiar nemiloasă, a venit mai tîrziu. În fapt, liberalismul a fost o consecinţă a unei mari mişcări spirituale sau o expresie politică îngemănată cu multe altele.

Liberalismul nu s-a impus în urma unui şoc istoric, printr-o ocupaţie străină sau prin acţiunea unei puteri prepotente de dincolo de hotarele ţărilor noastre blocate, din motive istorice ştiute, de putinţa unei acţiuni străine (doar în Transilvania se poate vorbi de aşa ceva). Şi totuşi, să nu uităm, adversarii săi, mai ales după primul război mondial şi după realizarea României Mari, adică tocmai într-un moment de suprem triumf, au acuzat sistemul politic de la noi din ţară de orientare anti-naţională, de subordonare faţă de un spirit străin, în fine, l-au stigmatizat chiar, echivalîndu-l cu o invazie străină, operă nefastă a unui grup restrîns de indivizi care au cucerit prin tot felul de manopere puterea politică şi au reuşit să impună poporului, indiferent sau ostil, forme străine de firea acestuia, de tradiţia verificabilă, de tot trecutul istoric şi de mentalitatea populară.

Lăsînd la o parte criticele acestea sau înfruntîndu-le, să recunoaştem încă o dată : originile străine ale liberalismului românesc sînt indenegabile ; dar mai important este să examinăm atunci mai de aproape fenomenul ca unul de adoptare-adaptare, mai mult încă : să observăm că mentalitatea liberală, ideile reformiste (acceptînd chiar riscul unei revoluţii), perspectiva deschisă de unele alianţe profitabile cu spiritul general liberal din alte ţări, mai ales din vestul Europei, sînt o consecinţă, o realitate de grad secund, un derivat în marginile unui proces de salvare naţională. Faptul că nu a obîrşit pe teren autohton nu e aşa de important, ci felul cum s-a dezvoltat aici, pe un teren care l-a aspirat de bună voie şi i-a dat o anumită expresie.

Şi totuşi, într-o schiţă de istorie a liberalismului european şi de istoria Partidului Naţional Liberal, Dan Am. Lăzărescu dezvăluie originile acestuia în Anglia (al cărui model îl privilegiază, lăsînd pe plan secund liberalismul francez şi german, dar încă mai surprinzător, pe cel american) şi conchide destul de defavorabil asupra altor variante posibile în spaţii culturale şi geografice mai îndepărtate. După d-sa, liberalismul este apanajul popoarelor de rasă germano--celtică şi de religie şi cultură catolică, fără nici o legătură cu spaţiul elenistic, bizantin, slav-rusesc şi ortodox, dar fireşte cu totul în afară de mentalitatea asiatică, africană, arabă şi aşa mai departe. Liberalismul are ca sorginte spiritul contractualist al feudalismului occidental, inexistent la noi în ţară şi în zonele ultim numite. Deşi această prea drastică separaţie poate fi uşor contrazisă, regimuri liberale existînd în clipa de faţă şi în Japonia, şi în unele ţări din America de Sud, dar mai ales în Europa din afara spaţiului germano-celtic, să notăm că

însuşi autorul ei îşi pune în treacăt întrebarea: ce i-a determinat pe boierii noştri autohtoni, pe cei din elita socială, pe înalţii prelaţi să accepte schimbarea de regim care se anunţa şi se va dovedi în detrimentul lor şi le va anula privilegiile, dacă nu şi situaţia de superioritate?

Răspunsul la această întrebare constituie cheia explicativă a întregii istorii a liberalismului românesc, întrucît ce s-a întîmplat în jurul anului 1821, trecîndu-se peste eşecul politic momentan, a determinat coloratura politică a întregii desfăşurări istorice pînă la ultima guvernare liberală, ultimul guvern democratic al ţării I.Gh. Duca – Gh. Tătărescu. Anume, liberalismul a apărut ca o soluţie de adoptat în condiţiile unei mişcări de emancipare, de autonomie şi de independenţă, pe care clasa politică românească a iniţiat-o într-un moment de disperare. Acel „Nevoia ne-a silit să îndrăznim" al lui Ion Ghica se referă atît la programul cultural al modernizării, cît şi la cel politic al salvării naţionale. În jurul lui 1821, Ţările Româneşti, Principatele dacă e să le numim aşa, erau sortite pieirii, după constatarea irefutabilă a lui A.D. Xenopol; Moldova îşi pierduse cam jumătate din teritoriu în favoarea Rusiei şi a Imperiului Habsburgic, Oltenia fusese temporar anexată de acelaşi imperiu din nord, dincolo de Carpaţi populaţia românească era supusă unei asupriri şi persecuţii directe, abia recent întrucîtva atenuate. Cei care au iniţiat mişcarea de insurecţie şi de lentă emancipare spre independenţă au făcut-o nu pentru că doar aşa „sufla vîntul veacului", cum spunea Costache Conachi, ci pentru că aceasta era singura soluţie de salvare.

Ceea ce avea să devină mai tîrziu Partidul Naţional Liberal a fost la început Partida Naţională, un fragment important al clasei noastre politice care cuprindea în covîrşitoare majoritate boieri şi din care se va desprinde mai tîrziu Partidul Conservator. Voinţa de înnoire însufleţea întreaga societate românească, dar elementele care s-au manifestat activ pînă tîrziu erau cele de la vîrf, care luptau astfel încît ceea ce ele numeau „ţara" să-şi recîştige vechile drepturi. E un fenomen ce nu se întîlneşte în Occidentul Europei şi cu atît mai puţin în ţara de baştină a liberalismului, în Englitera; nicăieri revoluţionarismul de tip liberal nu luptă pentru drepturi naţionale şi nici nu se prezintă ca o mişcare de insurecţie împotriva ocupantului sau asupritorului străin – dacă exceptăm unele cazuri speciale ca Elveţia şi zona flamandă-valonă. Liberalismul românesc este însă tipic pentru popoarele asuprite şi „proletare" precum italienii, polonezii, ungurii sau grecii, evreii, sîrbii, bulgarii etc. În ţările „clasice" ale liberalismului incipient, mişcarea nu a avut nici o conotaţie naţională, a fost pur „verticală" (să-i zicem de clasă), în timp ce dincoace, revoluţionarismul era precumpănitor „orizontal", angajînd toate păturile sociale la o luptă împotriva străinilor, pentru definirea naţională.

În Principatele Române, dar şi în alte părţi ale Europei, datorită faptului că revoluţionarismul liberal are de luptat împotriva unor imperii în care aceste ţări se aflau cuprinse sau care le ameninţau permanent, prin imixtiunile lor, se face

auzit foarte frecvent apelul la acţiuni transnaţionale, la alianţe peste graniţele politice, uneori la un pan-revoluţionarism iluzoriu. Ceea ce nu înseamnă, cum au afirmat mai tîrziu criticii liberalismului, că acesta era cosmopolit şi urmărea scopuri efective de acest gen ; totuşi, e de observat că libertatea se îngemănează cu frăţia şi cu ideea de justiţie (dreptate), mai puţin cu cea de egalitate. Dacă am lua lozinca pusă în circulaţie de Revoluţia franceză „Libertate, egalitate, fraternitate", observăm că apelul la fraternitate e cel mai frecvent, iar la libertate cel mai productiv, în timp ce în tradiţia revoluţionară franceză, mai ales iacobină şi care va fi preluată de marxism, domină ideea de egalitate. (În liberalismul englez, care nu s-a inspirat din Revoluţia franceză şi nici nu a considerat-o în genere pe aceasta un eveniment pozitiv, domină idealul libertar cu corelatele lui : drepturile persoanei sau ale individului, în nici un caz colectivismul şi ideea egalitaristă mergînd pînă la socialism.)

Se poate afirma, fără riscul de a greşi, că liberalismul la noi în ţară nu a fost o doctrină de clasă şi în nici un caz nu a fost apanajul burgheziei care ar fi urmărit dărîmarea şi înlocuirea regimului boieresc ; accente de acest gen se fac simţite, dar în cadrul unei largi mişcări insurecţionale urmărind în primul rînd scopuri naţionale. Într-un regim de opresiune sau ocupaţie străină, era limpede pentru oricine gîndea politic că înlăturarea despotismului de la vîrf avea să antreneze o eliberare generală, chiar dacă principalele avantaje aveau să le tragă în primul rînd boierii. Desigur că nici clasele „economice" nu pot fi omise din această mobilizare care s-a dorit generală, dar factorul politic este esenţial.

Ne aflăm, aşadar, în faţa unei situaţii pe care schemele de gîndire iacobine, apoi marxiste, dar şi cele ale istoricilor şi politologilor marxizanţi, nu au avut-o în vedere sau au neglijat-o, ei privilegiind ceea ce se numeşte Revoluţia franceză şi urmările ei în variante din ce în ce mai radicale, mergînd pînă la Comuna din Paris (1871), de care apoi leagă firesc ceea ce ei numesc Revoluţia din Octombrie (1917), fără să vadă că tipul de revoluţionarism francez este mai degrabă o excepţie în istoria mişcărilor de acest gen. Revoluţionarismul francez este unul „pe verticală", adică pur social, fără conotaţia naţională, dar, observăm, deja evenimentele din octombrie 1917 nu mai au acelaşi caracter, cu toate că au o netă orientare socială ; ele cuprind destule elemente de ordin naţional, prin „ridicarea" masivă a minoritarilor, cu perspectiva eliberării naţionale sau măcar a egalizării pe plan etnic, elemente ce lipsesc în stilul revoluţionarismului francez.

Oameni formaţi în acest spirit iacobin, cu prelungirile sale marxiste, sînt derutaţi cînd văd că într-o ţară primele mişcări de insurgenţă revoluţionară le conduc nobilii (mişcarea decabistă din Rusia, insurecţia poloneză din 1830), că în vaste mişcări populare sînt implicaţi preoţi (Grecia, ţările Americii Latine etc.). Or, de ele revoluţionarismul românesc este mult mai apropiat decît de spiritul iacobin, cu toate că şi acesta a fost pus la lucru în Principate în unele momente. Acest revoluţionarism a fost silit să observe şi să urmeze atent situaţia internaţională, care ar fi primejduit la cea mai mică mişcare greşită nu doar soarta

mişcării, ci şi pe aceea a ţărilor noastre. De aceea, momentele 1821 şi 1848 se corelează cu mari planuri de insurgenţă pan-europene, iar celelalte momente de progres, cu situaţia internaţională favorabilă (1859, apoi 1866, în fine 1877 şi proclamarea regatului în 1883). Jumătatea de veac în Europa, de dinainte de izbucnirea primului război mondial, o epocă de hegemonie germană, dar nu de asuprire, a oferit ţării noastre posibilitatea consolidării şi a progresului pe toate planurile ; intuiţia clasei noastre politice a îndrumat cu deplină justificare spre această ţară perspectivele cel puţin imediate, cele mai depărtate nefiind pierdute din vedere cu totul. Era vorba de un fel de „protectorat", o alianţă care atrăgea Puterile centrale spre principalul nostru pericol, care rămăsese Rusia.

Această mutaţie a fost opera clasei politice româneşti în întregul ei ; dar a fost instrumentată de acelaşi Ion C. Brătianu, omul cu începuturi carbonare şi mazziniste (continuată de ciracul său Dimitrie Sturdza), şi aprobată larg de cercurile conservatoare, dintre care pe unele le putem numi junckereşti (P.P. Carp). Mişcarea, de mare abilitate politică, a dus la cea mai liniştită perioadă a istoriei noastre moderne, pe fondul unei *pax germanica* de cîteva decenii, dovedind încă o dată cît de dependente erau (şi se ştiau) structurile noastre politice interne de situaţia internaţională. Acest succes al Germaniei şi orientarea noastră spre ea au fost, dat fiind succesul şi caracterul neaşteptat, exagerate de unii analişti ai liberalismului românesc şi în primul rînd de Ştefan Zeletin, care a semnalat aceasta ca un fenomen de sciziune provocat societăţii româneşti : o parte din intelectualitate, mai ales cea de formaţie tehnică şi economică, mergea spre Germania, în timp ce cărturarii, oamenii politici, cei de formaţie umanistă şi juridică, literaţii rămîneau fixaţi la modelul francez, care era menţinut şi de faptul că limba lui Voltaire era impusă în şcoli şi devenea aceea a informaţiei culturale a tuturor intelectualilor români.

De altminteri, în ciuda monarhului nostru german şi a victoriei politice a celui de-al doilea Reich, ţara aceasta era admirată şi recomandată pentru alte calităţi decît sistemul de guvernare, care prezenta deosebiri mari faţă de ceea ce se vedea la noi şi, de altfel, era departe de a fi un model de perfecţiune. Românii recunoşteau însă uşor spiritul de ordine, onestitatea, gradul înalt de civilizaţie, nivelul tehnic, eficienţa economică bazată pe muncă şi disciplină, aşa de rare în cazul nostru. Încît, dacă e să vorbim de un model real, Germania era simţită ca prea îndepărtată, iar „învăţătura" ei nepotrivită cu firea românului. Cît despre sistemul politic, noi aveam unul mult mai „progresist" sau, dacă e vorba să ne exprimăm mai propriu, mai liberal.

Şi aici apare una dintre ciudăţeniile cele mai semnificative ale liberalismului nostru din trecut : ţara noastră semăna, din punctul de vedere al situaţiei de la vîrf, nu cu Franţa, devenită iarăşi republicană, nici cu Germania imperială, militaristă şi rigid ierarhică, şi cu atît mai puţin cu Rusia, asupritoare de naţionalităţi, condusă despotic şi întemeindu-se pe o religiozitate cu totul absentă în atmosfera noastră de scepticism, nepăsare şi amoralitate zglobie. Regimul

nostru politic se asemăna cel mai mult cu cel englez şi raporturile dintre puterea executivă, legislativă şi o monarhie de pură reprezentanţă erau la fel în ambele ţări. Aşişderi climatul politic în care se cultiva libertatea opiniilor, dreptul la critică şi respectul persoanei umane. Dar, întrucît această „asemănare" pe care am semnalat-o poate să pară o simplă năstruşnicie, mă grăbesc să o susţin cu argumente şi să o explic mai pe larg. Mai ales că regimul politic din patria liberalismului şi ceea ce se putea constata la noi nu ar justifica în nici un caz o apropiere.

Trebuie însă observat, din capul locului, că în ambele ţări liberalismul şi democraţia s-au putut dezvolta printr-o mare carenţă a instituţiei monarhice. Tot ceea ce au izbutit să smulgă nobilii englezi în favoarea lor (ca nişte privilegii, căci asta erau „libertăţile"), s-a făcut deopotrivă în absenţa unui rege legitim care nu s-a mai întors de la o cruciadă şi a fost înlocuit temporar cu o fantoşă, Ioan cel fără de teritorii, şi mai apoi, în clipa cînd criza monarhiei (detronări, schimbarea dinastiei, recurgerea la soluţia unui rege străin) şubrezisră grav puterea regală, sfîrşind prin a o transforma într-o ficţiune, cum este pînă în clipa de faţă. Cine compară absolutismul regal sub forma lui clasică, a monarhiei franceze, vede numaidecît diferenţa: succesiunea regilor Franţei s-a urmat neştirbită după ce războaiele religioase au încetat; „partidul nobililor" a fost totdeauna înfrînt în conflictele şi confruntările care au avut loc timp de aproape două sute de ani cu monarhia.

La noi, regimul fanariot a dat ultima lovitură „voievodatului", practic vorbind, desfiinţîndu-l. Principiul legitimităţii, cheia de boltă a regimului monarhic, nu se putea măcar întrezări de vreme ce nu se respecta în nişte ţări în care conducătorul statului este un simplu funcţionar turc sau un pămîntean învestit cu putere de la Istanbul şi care este destituit, ucis sau pus în situaţia de a fugi la cîţiva ani o dată. Lipsa succesiunii fireşti şi continue, care să dea stabilitate oricărei forme de conducere, a mutat în ambele ţări centrul de gravitate al „statului" în mîna unei oligarhii, în Anglia asigurată cu acte în regulă, la noi întărită doar de prestigiu, de tradiţie, de legăturile personale sau de cele în grabă stabilite cu fiecare nou hospodar. Idealul acestui mic, dar puternic grup social este republica oligarhică ori statul aristocratic, nu monarhia de curte, aşa de strălucit reprezentată de Franţa lui Ludovic al XIV-lea, şi chiar la noi întru cîtva sub Brîncoveanu.

În ambele ţări, regele nu s-a impus prin dreptul succesoral de tip feudal al vechilor căpetenii germanice, ci a fost adus de un grup de oameni politici locali, cu scopul formal de a înlocui pe un monarh detronat şi de a se constitui în rolul de „arbitru", la început în regim provizoriu, am zice chiar „pe încercatelea". Este o perfectă similitudine între aducerea în Anglia a lui Wilhelm I, un conducător, nici măcar rege, al Ţărilor de Jos, dar şi acceptarea dinastiei de Hanovra, şi aducerea la noi în ţară a unui principe străin la 1866, un tînăr fără nici un prestigiu, care putea fi expediat oricînd acasă, dar care în deosebire de

regii echivalenţi ai Engliterei, care nu ştiau limba locului, a învăţat foarte bine româneşte, nereuşind totuşi, pînă la sfîrşitul domniei sale, să risipească impresia că e un străin, mai curînd exotic.

În Anglia secolului XIX, pe temeiul unor cuceriri de mai înainte, s-a instaurat un regim mai mult liberal decît democrat, exact ca la noi: „poporul" nu era reprezentat proporţional în nici un parlament, dar i se concedau treptat, cu încetul şi cu multă chibzuială, drepturi variate din ce în ce mai mari. În timp ce acestea au fost „smulse" în Franţa de „popor" sau, mai bine zis, de un grup de interesaţi, care vorbea în numele lui şi a ştiut să-l manipuleze, dînd impresia unei mişcări „de jos", la noi totul era concedat fără zguduiri, printr-o lungă serie de reforme zise „generoase". În Anglia, în acest timp, s-a instaurat un tip de democraţie fără popor, o democraţie strict seniorală, pe care Voltaire, venit dintr-o ţară absolutistă, despotică, o intuise încă de la originile ei.

Desigur că democraţia engleză, deloc populistă şi păstrînd preponderent orientarea liberală, funcţiona mult mai bine şi cuprindea părţi mult mai largi ale populaţiei, în timp ce la noi ea nu depăşea o pătură subţire – pe care Eminescu a numit-o cu un termen peiorativ, în ciuda poziţiei ei înalte, *pătură super-pusă* – dar care însemna elita socială, politică şi culturală, cu un plus de elemente fără determinări esenţiale de clasă, deoarece progresul era dorit de toată lumea iar conservatorii nu prea aveau ce conserva*. Dar nu trebuie uitat că sistemul politic englez se baza pe un vast imperiu colonial, cu oameni care nu posedau drepturile politice ale celor din metropolă şi că, proporţional vorbind, aceasta echivala cu ceea ce era oligarhia noastră în raport cu masa populaţiei de cetăţeni români.

Sub decorul monarhic (foarte elaborat în Marea Britanie şi recent improvizat în România), cele două ţări trăiau într-un regim aproape republican – ceea ce smulsese accente de consternare lui Carol în primii săi ani de domnie. Se pare că el a renunţat repede să-şi lărgească prerogativele, deoarece a simţit surda, dar periculoasa oponenţă a boierimii autohtone, care deţinea efectiv puterea, domnitorul, mai apoi rege, mărginindu-se să traseze şi să sprijine liniile generale ale „civilizării" noastre, cu direcţia de politică externă, în mod chiar forţat spre Berlin. Constituţia din 1922 a accentuat caracterul republican şi a restrîns şi mai mult rolul Coroanei; încă dinainte de dispariţia regelui Ferdinand (1927) în perspectiva atotputerniciei lui Ionel Brătianu, N. Iorga exclamase: „Dinastia de

* În urma unei sugestii venite din partea d-lui N. Şerban Tanaşoca, ţin să subliniez că rolul conservator (întrupat chiar într-un partid astfel numit) al boierimii române s-a accentuat la sfîrşitul veacului trecut, tocmai pentru că legislaţia liberală modernă le dăduse un statut mai ferm în legătură cu posesiunea pămîntului – ba se poate spune că abia după Cuza ei au fost împroprietăriţi legalmente. Cum ar fi putut dori asemenea oameni să se întoarcă la epoca voievodală sau la cea fanariotă, eventual la arbitrarul „obicei al pămîntului"?

la Argeş a învins dinastia de la Sigmaringen!". (Ar fi un interesant şi amuzant joc al speculaţiei istorice să ne gîndim ce s-ar fi întîmplat dacă atotputernicul preşedinte liberal şi prim ministru nu ar fi sucombat aproape imediat după regele Ferdinand: ar fi dus mai departe procesul de acordare a instituţiei monarhice, reducînd-o la o simplă ficţiune, ar fi lăsat lucrurile să se scurgă, deoarece noul rege, un copil, ar fi fost mai degrabă o „acoperire legală" pentru o conducere personală sau de partid; în fine, dacă el sau cei din anturajul lui nu ar fi bruscat lucrurile, îndepărtîndu-l pe micul rege şi proclamînd deschis republica. Fapt este că această clasă politică din ţara noastră s-a folosit de monarhie atît cît a avut nevoie de ea; ultimul act al acestei acţiuni, căreia nu i se poate spune în nici un caz comedie şi nici dramă, a fost chemarea fostului rege Mihai de către un grup liberal pentru a candida la postul de preşedinte al ţării în numele, fireşte, al partidului lor.)

Cred că avem acum mai deplin înţelegerea fenomenului atît de curios pe care l-am întîlnit în preajma lui 1821: o clasă care deţinea puterea în stat cedează treptat, uneori riscînd chiar revoluţii, acţiuni insurecţionale de mare amplitudine, lovituri de stat, războaie. De ce? Deoarece, în primul rînd, această putere nu era putere; era un hatîr acordat pe termen scurt unor persoane în timpul unei domnii efemere, care la rîndul ei nu era o domnie, ci un privilegiu de a administra abuziv o ţară, iar aceasta nu era o ţară, ci o provincie a unui imperiu despotic, jefuitor şi fără perspective. Boierii noştri au preferat să renunţe treptat la privilegii, pentru a se salva în noile forme de conducere ce se plămădeau în noul veac. Ei au pierdut privilegiile, rangurile, care nici nu erau ereditare, dar au rămas cu averea, prestigiul, autoritatea morală, superioritatea intelectuală, de aceasta din urmă bucurîndu-se un timp ca de un monopol. Căci era mai bine să fii demnitar într-un stat mai mult sau mai puţin constituţional şi om bogat într-un regim de respect al proprietăţii, decît posesorul unor favoruri concedate de un stăpîn atotputernic, care te putea reduce la neant în orice clipă.

Mişcarea liberală din România a fost caracterizată prin spiritul libertar în genere, dar acesta nu s-a născut în legătură cu emergenţa vreunei clase sociale, care voia să ia locul alteia şi folosea acest spirit ca pe o armă. Originile lui nu sînt de căutat, ca în Apus, nici în atmosfera Reformei religioase care a cîştigat categorii sociale foarte diverse, nici în aceea a „liberei gîndiri" specifică intelectualilor francezi din secolele XVII-XVIII; la noi, prin libertate s-a înţeles *eliberare*, care avea şi orientare socială, dar, în primul rînd, avea una naţională – o situaţie necunoscută în ţările de baştină ale liberalismului. Întrucîtva, am putea fi apropiaţi de mişcările de eliberare din coloniile ţărilor europene, cu mişcarea contra metropolei din coloniile americane ale coroanei britanice sau cu revoltele de lungă durată ale creolilor din America Latină, împotriva metropolelor din Europa. În acelaşi spirit, fenomenul care pune capăt regimului liberal în România, obligîndu-l pe Carol al II-lea să dea o lovitură de stat şi să

instaureze regimul său autoritar, deci Mişcarea Legionară, seamănă mai mult cu insurgenţele fundamentaliştilor islamici din zilele noastre decît cu fascismul italian sau nazismul specific german, cu care ea a fost identificată în modul cel mai eronat. (În limitele acestei comparaţii, să spunem că plecarea din ţară a lui Carol al II-lea semăna mai mult cu gestul similar al şahului Reza Pahlevi decît cu căderea lui Ludovic al XIV-lea în Franţa sau cu abdicarea Kaiserului Wilhelm al II-lea în Germania.)

Toate acestea dovedesc un fapt indenegabil : că fenomenul liberal românesc are o originalitate indiscutabilă şi că merită să fie luat în consideraţie deopotrivă pentru aceasta, dar şi pentru că, dacă îl aşezăm unde trebuie, îl putem socoti un capăt de fir al unei sumedenii de mişcări care, încă din secolul trecut, au schimbat destinul unor popoare întregi, iar în cazul nostru, se prezintă ca un model cu totul remarcabil de adaptare rodnică. Din păcate, însă, extrapolarea din politologia europeană şi anglo-saxonă a unui întreg instrumentar inadecvat şi încercarea de a-i da, la noi, un sens operativ zădărniceşte din capul locului orice explicaţie.

Încearcă să-i spui unui occidental de conformaţie marxistă că Revoluţia franceză nu este expresia tipică a revoluţionarismului, ci mai curînd o excepţie, şi că nu toate mişcările din veacul nostru o au pe ea ca model... Încearcă să-i spui unui occidental că monarhia nu are pretutindeni un rol conservator sau de asigurare a ordinei şi că ridicarea unui domnitor român la demnitatea regală este un act progresist mai abitir decît nu ştiu ce revoluţie de stradă. În fine, că pornirea unui război în estul Europei poate fi un act revoluţionar, pentru că are ca scop îndepărtarea asupririi unor întregi „populaţii" care suferă o împilare deopotrivă socială şi naţională... Dar mai ales, spune-i că în România un Hohenzollern a îndeplinit această misiune libertară după ce unchiul aceluiaşi o făcuse cu o jumătate de veac înainte şi, pe deasupra, fusese şi unul dintre ultimii cruciaţi... În sfîrşit, spune-i unui occidental că lozinca aparent conservatoare „Respect la prosperitate, respect la persoană" e una revoluţionară într-un mediu în care arbitrariul ocupaţiei otomane putea anula ambele entităţi, prin confiscare şi asasinat, în orice clipă...

Politologia occidentală (ca să nu mai pomenesc de cei care îşi închipuie la Paris că ridicolele evenimente din mai 1968 de acolo au fost o „revoluţie") este neînstare să înţeleagă situaţia unei ţări în care clasa boierească s-a deposedat de privilegii printr-un act propriu de voinţă, parafat de Constituţia ţării şi că o Cameră alcătuită în covîrşitoare majoritate din mari proprietari de pămînt a decis, în numele interesului naţional, exproprierea latifundiilor... şi, în genere, că o lege cu acţiune radicală, votată după dezbateri fireşti şi civilizate într-un Parlament legal constituit, poate însemna o revoluţie mai curînd decît tunurile *Aurorei*, spargerea vitrinelor şi incendierea maşinilor întîlnite pe stradă şi chiar înălţarea ghilotinei şi tăierea cu repetiţie a capetelor.

P.S. *Pentru precizarea situaţiei din Ţările Româneşti, mai apoi din Regat, e mai productiv să faci comparaţii nu cu ţările de sorginte ale unui fenomen, ci cu aplicarea lui într-un spaţiu învecinat. România Vechiului Regat face o pată albă, eventual frumoasă, în această parte a Europei şi chiar a lumii printre atîtea despoţii, imperii şi expresii ale nondemocratismului. De aici, în parte, ura specială a Rusiei faţă de noi : mica noastră ţară, fără putere militară şi economică, era o sfidare la adresa imperialismului şi stilului crunt muscălesc. Democraţia noastră şchiopăta la tot pasul, parlamentarismul nostru era mult criticabil, dar toate libertăţile noastre făceau din noi o unică republică libertară şi sub sceptru monarhic.*

LIBERALISMUL ECONOMIC

Dragoş Paul Aligică

La un nivel foarte general, şi cu riscul de a suprasimplifica, liberalismul ar putea fi caracterizat prin cîteva *idei cheie* care, în diverse combinaţii, dau contur viziunii asupra naturii umane şi a ordinii politice inspirate de aceasta:

a) Ordinea politică poate fi şi trebuie să fie bazată pe fiecare individ în parte.

b) La baza ordinii politice stă faptul că individul este capabil să-şi controleze pasiunile şi dorinţele. Ordinea politică este manifestarea acestei capacităţi de auto-control a indivizilor.

c) Natura a înzestrat fiinţa umană cu capacitatea de a gîndi independent şi de a acţiona în conformitate cu ideile sale.

d) Interesul faţă de propria persoană, luminat de raţiune, este un principiu legitim de acţiune şi de întemeiere a ordinii sociale.

e) Fiecare individ e liber să-şi aleagă felul de viaţă, valorile ultime, poziţia socială etc. Năzuinţa către libertatea deplină este o trăsătură esenţială a naturii umane.

f) Legea domneşte şi trebuie să domnească asupra fiecăruia atît timp cît este în conformitate cu dreptul natural la viaţă, libertate şi proprietate.

g) Cercetarea liberă poate descoperi natura realităţii, realitate ale cărei legi pot fi pătrunse şi înţelese de mintea omenească.

Liberalismul economic se dezvoltă pe baza acestui set de teme fundamentale, dar elementul său central îl constituie o idee implicită în corpul de idei mai sus menţionat – *ideea de ordine naturală* – şi o viziune specifică asupra acesteia. Studiind ordinea naturală aşa cum se manifestă ea în procesul de autoreglare al pieţei, liberalismul a dezvoltat un corp teoretic bine articulat care în timp a ajuns să dea o dimensiune ştiinţifică acestei doctrine. Într-adevăr, pentru unii liberali, mai ales pentru aceia care au contribuit substanţial la înţelegerea ordinei pieţei, cum ar fi Ludwig von Mises, „liberalismul nu este o doctrină completă sau o dogmă rigidă. Din contra: este aplicarea concluziilor ştiinţei la viaţa socială a omului".

Totuşi, nu este nevoie să mergem pînă la forma de inginerie socială sugerată de Mises pentru a recunoaşte că existenţa în corpul doctrinei liberale a unei teorii a pieţei dă acesteia un plus de coerenţă şi credibilitate. Într-adevăr, liberalismul economic poate fi privit foarte bine ca acea parte a doctrinei liberale rezultată din dezvoltarea teoriei pieţei. Nici o altă doctrină politică nu se poate lăuda cu un arsenal teoretic comparabil cu cel liberal : teoria preţului, teoria echilibrului general, teoria procesului pieţei, teoria opţiunilor publice sînt numai cîteva dintre realizările tehnice ale gîndirii liberale care ar trebui luate în considerare în orice trecere în revistă a liberalismului economic. Nici o altă doctrină politică nu are în spate un asemenea set de structuri conceptuale şi formale clar şi precis articulate. Prin urmare, o prezentare a liberalismului economic ar trebui să fie mai înainte de orice o trecere în revistă a fiecăreia dintre componentele sale teoretice şi a concluziilor practice decurgînd din acestea.

Din păcate, spaţiul dedicat prezentării de faţă este mult prea restrîns pentru o asemenea întreprindere. În plus, experienţa ne sugerează că în condiţiile acestea, o simplă înşiruire de nume de teorii însoţite de explicaţii în mod necesar condensate în cîteva paragrafe este departe de a oferi o imagine clară asupra liberalismului economic. De obicei, acest fel de prezentări tehnice sumare sînt înţelese doar de cei iniţiaţi şi care, în consecinţă, nu au nevoie de o atare prezentare, timp în care cei ce ar fi trebuit să fie principalii beneficiari, şi anume cei fără o pregătire în domeniul economic, rămîn fără o perspectivă cît de cît clară asupra problemei.

Din fericire, în spatele tuturor acestor teorii există un element comun ce le potenţează şi le structurează. Este vorba de o modalitate specifică de a aborda problemele economice şi politice, o modalitate infuzată de o „logică" proprie liberalismului economic. În continuare, prezentarea mea se va axa pe surprinderea acestei „logici" la lucru. Angajîndu-ne într-un proces de analiză bazat pe aceasta, urmărindu-i desfăşurarea sistematică, vom putea pune în lumină aspectele esenţiale ale liberalismului economic şi consecinţele sale în plan politic. Prin urmare, prezentarea de faţă va oferi în locul unei liste de nume, date şi teorii, o mostră concretă de gîndire liberală la lucru. Urmărind logica liberalismului economic în desfăşurare, vom putea pătrunde în esenţa acestuia într-o manieră directă şi edificatoare. Nu înseamnă că teoriile mai sus menţionate nu vor fi prezente. Din contra, pe întreg parcursul analizei vor fi tot timpul cu noi, prezente în potenţă, gata să fie articulate, dar nearticulate în rigoarea lor formală. Articularea lor formală reprezintă pasul următor, iar cei interesaţi în acest pas vor primi la sfîrşitul prezentării sugestiile bibliografice ajutătoare. Dar primul pas, cel mai important, va fi acela de a pune în mişcare „logica" liberalismului economic şi de a-i urmări desfăşurarea implacabilă. Vom identifica o problemă şi vom lăsa logica liberalismului economic să-şi spună cuvîntul. Rezultatul va fi o imagine reprezentativă asupra a ceea ce se vrea a fi dimensiunea economică a doctrinei liberale.

Probabil că cel mai bun punct de plecare pentru o asemenea întreprindere este problema politicilor industriale. Ele reprezintă pentru liberalismul economic contemporan echivalentul problemei comerţului liber dezbătută la mijlocul secolului trecut de liberalismul clasic. Altfel spus, nu numai că are un potenţial teoretic deosebit, dar în acelaşi timp este de o mare actualitate.

În cele ce urmează va fi analizat acel tip de intervenţie a statului în economie care urmăreşte blocarea sau accelerarea schimbărilor la nivelul structurii economice. Altfel spus, este vorba de încercările de a încuraja, susţine sau controla evoluţia anumitor ramuri, sectoare sau întreprinderi economice prin abolirea sau modificarea pe cale politică a procesului de funcţionare normală a pieţei. Deşi acest tip de intervenţie este cunoscut sub diferite nume – strategie industrială, politici sectoriale, raţionalizarea întreprinderilor, regenerare industrială, restructurare, modernizarea întreprinderilor etc. (fiecare dintre ele, aşa cum se observă, ilustrînd sau accentuînd diferite aspecte specifice) – cel mai utilizat dintre ele rămîne cel de „politică industrială".

Noţiunea de politică industrială a apărut şi s-a răspîndit în perioada postbelică, dar practica în sine (sau ansamblul de practici) are o lungă tradiţie. Ceea ce este specific perioadei de după război este numai o schimbare a instrumentelor şi a numelui. Pînă atunci, principalul mijloc de interferenţă în procesul pieţei şi de influenţă a schimbărilor structurale în economie era dat de tarifele vamale. Tarifele vamale, protejînd anumite ramuri sau întreprinderi de concurenţa externă, creau un sistem de redistribuire a resurselor în interiorul economiei naţionale care ducea în mod indirect la crearea sau dezvoltarea unor structuri care, în absenţa tarifelor, n-ar fi existat sau, dacă ar fi existat, n-ar fi avut configuraţia şi dinamica imprimată prin protecţie. Dar în perioada postbelică situaţia creată de semnarea GATT şi de formarea Comunităţii Economice Europene, organisme ce limitau capacităţile statelor de a folosi aceste mijloace de intervenţie, a determinat o reorientare în redistribuirea resurselor şi în căile de realizare a modificării politice a structurilor economice, de la tarife la subvenţiile acordate în diferite forme unor ramuri sau întreprinderi privilegiate. Cu toate că foarte variatele modalităţi tehnice concrete prin care se realizează acestea nu interesează acum, ar trebui totuşi subliniat că ele au ajuns să fie foarte rafinate şi tenebroase.

Pentru a putea înţelege care este natura şi care sînt consecinţele aşa-numitei politici industriale, şi o dată cu aceasta să pătrundem în universul viziunii liberale asupra economiei, trebuie să pornim de la o imagine a funcţionării economiei în absenţa oricărei astfel de politici. Este vorba de o situaţie în care piaţa funcţionează liber, ea avînd poziţia centrală în procesul de alocare a resurselor şi de structurare a ordinii economice. Iar studierea acestei situaţii şi a implicaţiilor ei normative şi politice va oferi cheia înţelegerii esenţei liberalismului economic. Într-o astfel de situaţie de „piaţă liberă", sistemul de preţuri funcţionează atît ca mijloc de informare a consumatorilor şi producătorilor cu

privire la raportul existent între resurse şi nevoi, cît şi ca stimulent al acestora din urmă pentru a acţiona în vederea satisfacerii nevoilor consumatorilor, nevoi manifestate pe piaţă sub forma cererii. Creşterea preţului unui bun anunţă producătorii că există posibilităţi de profit şi, în acelaşi timp, avertizează consumatorii că trebuie să-şi modifice comportamentul în ceea ce priveşte consumul acestuia. Prin intermediul sistemului de preţuri circulă astfel o infinitate de informaţii privind nevoile, resursele şi bunurile existente în societate precum şi privind relaţiile dintre ele. Mai mult, el determină întreprinzătorii să acţioneze, stimulîndu-i prin dezvăluirea posibilităţilor de profit ce apar constant pe piaţă. Una dintre cele mai importante forţe ce pun în mişcare procesul pieţei este dorinţa de a obţine profit, un profit cît mai mare. Sursa profitului este dată, pe piaţa liberă, de sporirea eficienţei şi a atenţiei la fluctuaţiile preţurilor pieţei, adică, în ultimă instanţă, prin contribuţia directă la mai buna satisfacere a nevoilor reflectate în preferinţele manifestate de consumatori pe piaţă.

Profitul are însă şi un revers, revers ce este la fel de important pentru funcţionarea şi înţelegerea economiei de piaţă. Este vorba de pierderi. Acest lucru trebuie subliniat, pentru că el este de mare importanţă pentru înţelegerea logicii liberalismului economic. Sublinierea trebuie făcută foarte apăsat şi pentru că există tendinţa ca cei nefamiliarizaţi cu teoria pieţei libere să uite acest aspect fundamental al ordinii economice a pieţei. Economia de piaţă nu este un mecanism ce distribuie întreprinzătorilor în mod automat profitul. În ansamblul economiei, în fiecare moment, în paralel cu profitul au loc şi pierderi. Piaţa este un proces aflat în continuă dinamică, iar falimentul şi pierderile stau pe acelaşi plan cu profitul din punct de vedere al forţelor ce pun în mişcare acest proces. Falimentul şi pierderile sînt prezenţe constante în funcţionarea economiei de piaţă. Firmele apar şi dispar într-o modalitate asemănătoare cu procesul evoluţiei speciilor biologice. Zeci de firme se „nasc" şi „mor" zilnic. Falimentul sau reorganizarea unei întreprinderi nu este un eveniment excepţional. El face parte din însăşi natura pieţei.

Totuşi, falimentul nu trebuie văzut ca un simplu contrariu al profitului. În structura şi funcţionarea economiei de piaţă există o asimetrie profundă în acest sens. Pierderea nu este doar „un profit cu semnul minus" ; o asemenea exprimare (eventual într-o formă matematică) nu face decît să camufleze această distincţie de o importanţă radicală. În absenţa intervenţiei unor forţe externe pieţei, doar întreprinderile profitabile ar supravieţui. Altfel spus, problema profitului şi pierderii este o problemă de supravieţuire.

Din păcate, ţin să sublinieze susţinătorii liberalismului economic, datorită contextului intelectual şi politic, ea este una dintre cele mai confuz abordate probleme economice. Există tendinţa de a vedea eşecul unei întreprinderi ca fiind ceva intrinsec rău şi care are un efect neapărat negativ asupra economiei

în ansamblu. Este mai puţin înţeles faptul că dispariţia de pe piaţă a firmelor ce nu aduc profit are consecinţe pozitive asupra funcţionării şi performanţei sistemului economic. De aici, o sursă a tendinţei de a impune intervenţia statului pentru a bloca procesul de eliminare a unor astfel de firme.

Un alt element fundamental al viziunii liberale în economie este dat de faptul că pe piaţa liberă firmele se angajează într-o competiţie în care factorul esenţial este experimentul şi anticiparea. Ele experimentează în mod continuu noi produse, noi tehnici de vînzare, noi moduri de organizare a producţiei, anticipînd anumite rezultate sau evoluţii viitoare. În mod continuu, practica pieţei obligă la mutaţii şi adaptări conjuncturale sau contextuale. Fiecare firmă trebuie să se adapteze nu numai cerinţelor consumatorilor, ci şi modificărilor impuse structurii producţiei sau distribuţiei de către celelalte firme din sistemul economic. Experimentele se bazează pe anticiparea faptului că ele vor reuşi să satisfacă nevoile consumatorilor ; acest lucru se materializează foarte simplu prin disponibilitatea acestora de a plăti pentru bunurile sau serviciile oferite. Dacă adaptarea sau mutaţia organizaţională sau de producţie s-a bazat pe o anticipare corectă, consumatorii vor face ca firma să devină profitabilă. În caz contrar, ea va înregistra un eşec. Existenţa unei firme pe piaţă este justificată prin faptul că serveşte nevoile consumatorilor – dacă nu o face, existenţa ei nu are nici o justificare economică.

Să urmărim în continuare mai îndeaproape, pătrunzînd astfel mai adînc în logica liberalismului economic, ce decurge din recunoaşterea acestor lucruri. Să luăm cazul unui bun X pentru care, la un moment dat, cererea creşte.

Primul rezultat este că preţul pe care consumatorii sînt gata să-l plătească pentru el creşte. Întreprinzătorii sesizează această creştere şi posibilitatea de profit inerentă ei. Urmează un val de investiţii în producţia şi comercializarea bunului, bazat pe îndepărtarea resurselor de către întreprinzătorii din alte sectoare mai puţin profitabile şi canalizarea lor către acesta. Ca urmare, creşte oferta bunului X şi o dată cu ea scad preţurile. Cu scăderea preţurilor, întreprinzătorilor le scad posibilităţile de profit ; în schimb, cei avantajaţi sînt consumatorii. Dar nu toţi întreprinzătorii au investit în acelaşi timp, cu resurse egale şi cu o pricepere sau talent antreprenorial ori organizatoric egal pe noua piaţă. Unii dintre ei, de exemplu, s-au lansat în acţiune folosind un proces tehnologic mai costisitor. Deşi în momentul cînd au luat decizia calculele şi anticipările lor le justificau acţiunea, mai tîrziu, pe măsură ce, o dată cu trecerea timpului, concurenţa creştea, preţurile anticipate au scăzut iar posibilitatea de profit (aşa cum o calculaseră ei iniţial) a ajuns la un moment dat să scadă şi ea sub zero. La fel se întîmplă şi cu cei ce – cu aceleaşi costuri, tehnologie şi pricepere – s-au lansat mai tîrziu : pînă să ajungă să-şi ofere produsele pe piaţă, preţurile au scăzut sub nivelul anticipărilor iar ei nu au apucat să facă nici o vînzare la

preţul anticipat. Lucrurile sînt şi mai clare în această privinţă dacă pentru bunul X se descoperă un înlocuitor (substitut) mai ieftin. Pe scurt, în toate cazurile prezentate mai sus, neconcordanţa dintre planurile şi anticipările iniţiale ale întreprinzătorilor şi realitatea economică duce la înregistrarea de pierderi sau eventual falimente.

Pierderile constituie un semnal important pentru întreprinderile respective. Ele arată că a fost făcută o investiţie într-o direcţie greşită. Consumatorii nu mai sînt dispuşi să cumpere bunul respectiv la preţul anticipat iniţial. Cu alte cuvinte, aceleaşi resurse folosite pentru producerea acestuia ar putea fi folosite mai eficient pentru producerea altui bun. Întreprinderea se va reorienta sau, altfel, va fi eliminată. Pe piaţă rămîn doar firmele ce rezistă competiţiei, adică cele ce obţin profit. Este vorba aici, după cum observau în secolul trecut susţinătorii liberalismului economic, de un proces de „selecţie naturală". A-l bloca ar însemna să obligi la producerea unor bunuri care nu sînt dorite de consumatori, cu resurse care altfel ar putea fi folosite mai bine în alte scopuri. De altfel, pe piaţa liberă, un astfel de blocaj este imposibil. Pe piaţa liberă doar firmele ce-şi asigură un profit pot supravieţui. Piaţa poate fi văzută din acest punct de vedere ca un proces de selecţie naturală a firmelor. Mai mult, datorită caracterului inovativ şi experimental pe care îl manifestă firmele pe piaţă în încercarea de a se adapta preferinţelor consumatorilor şi conjuncturii instituţionale, ea poate fi considerată chiar ca un proces evolutiv ce are ca tendinţă o satisfacere tot mai completă a nevoilor consumatorilor. Aspectul experimental, inovativ al activităţii firmelor şi „selecţia economică naturală" constituie trăsăturile distinctive ale procesului evolutiv al pieţei.

Ajunşi în acest punct, este cazul să spunem cîteva cuvinte despre conceptul de „echilibru general", un concept asociat în multe privinţe cu liberalismul economic. Ideea de echilibru general, *grosso modo*, se referă la ipotetica situaţie în care cererea şi oferta într-o economie sînt egale. Altfel spus, există o perfectă corelare între cerere şi ofertă : orice bun sau serviciu îşi găseşte cumpărătorul. În realitate, pieţele nu determină preţuri de echilibru automat, exact şi simultan. Cu toate acestea, mulţi economişti consideră conceptul de echilibru ca fiind foarte important din punct de vedere metodologic : este o foarte bună metodă de a înţelege tendinţa inerentă a pieţei libere. În mod normal, pieţele se află într-o formă sau alta de dezechilibru, ele oferă în schimb în acelaşi timp mijloace de confruntare şi diminuare a ignoranţei şi incertitudinii agenţilor economici, fiind modalităţi de diminuare a costurilor de coordonare a activităţii în aceste condiţii şi de orientare a pieţei în direcţia echilibrului. În orice context social piaţa este un proces continuu caracterizat atît de schimbări complexe şi imprevizibile generatoare de incertitudine, cît şi de modalităţi şi încercări de ajustare la acestea.

Profitul şi pierderea sînt principiile directoare ale procesului descris. Schimbarea continuă a datelor pieţei creează mereu noi discrepanţe în raportul nevoi-resurse ;

discrepanţele create incită la acţiune prin anticiparea profitului; de aici se creează situaţii noi şi, în mod automat, nevoia de adaptare la ele. Profitul care stimulează experimentul şi inovaţia (organizaţionale, tehnologice sau de marketing) reprezintă principala forţă ce pune în mişcare procesul. Pierderea, şi legat de ea falimentul, reprezintă principiul său corectiv.

În această ordine de idei, foarte important de reţinut este faptul că apariţia continuă a noi produse, întreprinderi, tehnologii, metode de organizare ş.a.m.d. creează o situaţie permanentă de incertitudine şi, în acelaşi timp, face ca planificarea procesului pieţei să fie imposibilă. Noile idei şi creaţiile, de orice natură ar fi ele, nu pot fi planificate şi nici măcar prevăzute. Chiar şi în situaţia în care am putea admite că într-un sistem economic lipsit de piaţă poate fi organizat în mod centralizat un proces de experimentare şi inovaţie fructuos (lucru greu de susţinut), acesta tot nu ar fi suficient creării unei economii dinamice. În absenţa testului dat de celălalt aspect al procesului, „selecţia naturală", în majoritatea cazurilor este imposibil de urmărit şi apreciat succesul unei noi întreprinderi sau al unor invenţii şi inovaţii (indiferent de natura acestora din urmă). Iar selecţia economică naturală se realizează numai *prin* şi *pe* piaţă. Prin urmare, un sistem economic fără economie de piaţă este lipsit de mecanismul de descoperire şi eliminare a întreprinderilor ineficiente, iar un sistem economic care împiedică funcţionarea pieţei împiedică şi mecanismul de eliminare a ineficienţei să funcţioneze normal.

Acesta este, în linii mari, în viziunea liberalismului economic, fundalul pe care se desfăşoară şi contextul în care trebuie analizată politica industrială. Aşa cum rezultă din perspectiva propusă, politica industrială nu este altceva decît un ansamblu de intervenţii ale statului asupra procesului de selecţie şi evoluţie economică, centrat în jurul pieţei. Să urmărim în continuare mai îndeaproape acest tip de intervenţie a statului în procesul pieţei şi modul în care analiza intervenţionismului statal pune în lumină alte trăsături ale liberalismului economic.

Indiferent de numele şi forma sub care apar, măsurile de politică industrială pot fi grupate în două categorii: politici ce au ca scop *consolidarea şi accelerarea* procesului de experimentare şi inovaţie şi politici ce au ca scop *diminuarea sau blocarea* procesului de selecţie economică. Primul tip de politică încearcă să sporească numărul întreprinderilor viabile nou înfiinţate şi să le încurajeze activitatea printr-o redistribuire selectivă de resurse ce are loc fie prin subvenţii, fie prin scutiri de impozite. El mai este cunoscut sub numele de *politici de accelerare*. Cel de-al doilea tip de politică încearcă să modifice, să tempereze procesul de selecţie economică, adică să scadă rata „mortalităţii" unor întreprinderi sau structuri productive prin mijloace similare. În situaţia în care o întreprindere înregistrează sistematic pierderi, este absolut necesară restructurarea activităţilor ei. În absenţa unor măsuri de acest fel, ea va dispare de pe

piaţă. Procesul pieţei o obligă să facă asta sau, dacă nu, să dispară. Intervenţia statului în acest caz urmăreşte implicit sau explicit să oprească sau să încetinească respectivul proces, aducîndu-l la un ritm care este socotit dezirabil din considerente politice. Acest al doilea tip de politică industrială mai este numit şi *politică industrială defensivă*.

Deşi distincţia introdusă mai sus este importantă din punct de vedere teoretic, spun susţinătorii liberalismului economic, din punct de vedere practic, politicile industriale sînt în realitate un amestec confuz de măsuri de ambele tipuri. Într-adevăr, nu le-a fost greu să găsească exemple de incoerenţă şi confuzie ce domnesc în sfera acestor politici. Mai nou, le place să dea drept exemplu în acest sens politica industrială a Comunităţii Europene. Datorită politicii europene faţă de industria oţelului, producătorii din Europa Occidentală au primit sume mari din fonduri create din impozite cu scopul larg mediatizat de a-şi raţionaliza şi restructura activitatea. De fapt, arată liberalii, aceste ajutoare au folosit cel mai adesea la încetinirea sau chiar blocarea restructurării. Ajutorul dat pentru adaptare a produs în realitate o mărire a inerţiei la adaptare.

În perspectiva celor prezentate mai înainte cu privire la natura dinamică şi selectivă a procesului pieţei, problema politicilor industriale apare ca fiind una foarte delicată, căci ea presupune, în ambele ei forme, intervenţia în funcţionarea acestui proces, iar de multe ori, în cazul politicii defensive, presupune chiar blocarea mecanismului său corectiv care este „selecţia naturală". Totuşi politicile descrise nu sînt lipsite de apărători. Să vedem, concret, care sînt principiile generale ale acestui tip de politică, argumentele şi justificările oferite în sprijinul său, precum şi consistenţa lor în lumina logicii liberalismului economic.

În ceea ce priveşte politica industrială „de accelerare", susţinerea măsurilor specifice ei pleacă de la recunoaşterea importanţei pe care o are experimentul şi inovaţia pentru progresul economic. Această idee, întărită de presupoziţia că statul poate juca rolul unui incubator instituţional, duce la concluzia că anumite întreprinderi sau industrii trebuie selecţionate şi trebuie să li se creeze condiţii speciale. În acest punct însă lucrurile devin foarte complicate, pentru că selecţia care presupune luarea în considerare a nenumăratelor noi întreprinderi, tehnologii, metode de organizare ş.a.m.d. ce apar constant pe piaţă trebuie să se bazeze pe nişte criterii ferme. Care sînt aceste criterii şi cine trebuie să le ofere este o problemă foarte delicată şi confuză, susţin adepţii liberalismului economic.

Nimeni nu poate şti *a priori* care dintre nenumăratele întreprinderi, industrii, tehnologii ş.a.m.d. candidate la sprijinul statului sînt cele ce vor funcţiona eficient şi vor fi confirmate de testul pieţei. Statul nu se poate baza pe consultanţă ştiinţifică în problema dată, pentru că în acest caz aşa ceva nu există. Orice politică industrială „de accelerare" va subvenţiona în mod inevitabil nenumărate eşecuri. În plus, va introduce un element de arbitrar în procesul pieţei pentru că în luarea deciziei de subvenţionare se face loc influenţelor politicianiste şi

birocratice. Din perspectiva liberalismului economic, cea mai eficientă politică de stimulare şi accelerare a procesului de inovaţie şi experiment economic rămîne aceea de a îndepărta barierele puse de acţiunile statului în calea iniţiativei antreprenoriale prin impozite, reglementări excesive şi birocraţie. Ea presupune mult mai puţine ambiguităţi şi nu numai că nu implică efecte distorsionante asupra procesului pieţei, dar în acelaşi timp elimină surse importante ale unor astfel de distorsiuni.

În cazul politicilor industriale „defensive", presupoziţia centrală împărtăşită de susţinătorii ei este aceea că statul poate acţiona ca un medic care intervine şi salvează întreprinderile sau industriile „bolnave", aflate în pericolul de a fi eliminate de pe piaţă de procesul „selecţiei economice naturale". Cu alte cuvinte, se consideră că subvenţiile temporare, selective vor duce la însănătoşirea bolnavului economic, după care acesta va putea supravieţui şi prospera fără alt ajutor. Argumentul capătă un plus de forţă atunci cînd este vorba de marile întreprinderi economice. Dacă această mare întreprindere se va prăbuşi, spune argumentul, ea va atrage după sine tot lanţul întreprinderilor care se află în aceeaşi situaţie productivă, cu toate efectele ce decurg de aici. Cu alte cuvinte, nu ar exista o alternativă la susţinerea necondiţionată a întreprinderii în cauză.

Ceea ce se poate reproşa acestor argumente este în primul rînd faptul că dacă întreprinderea sau industria aflată în dificultate va supravieţui şi prospera mai tîrziu fără ajutor, de ce este nevoie de subvenţii pentru ca acest lucru să se întîmple? De ce nu pur şi simplu împrumuturi? Şi dacă este vorba de împrumuturi, de ce împrumuturi de la stat şi nu împrumuturi făcute normal, pe piaţa liberă? Pe piaţa liberă oricînd pot fi găsite surse de finanţare, cu condiţia ca instituţia sau persoana ce oferă împrumutul să aibă garanţii rezonabile că în viitor întreprinderea respectivă va fi profitabilă. Greutatea pe care o întîmpină o întreprindere în a găsi surse de finanţare pe piaţa liberă este un semn că perspectivele ei nu sînt aşa de strălucite.

În plus, în situaţia în care se susţine că statul trebuie să-şi ofere serviciile unor întreprinderi care au fost refuzate pe piaţa liberă, apare presupoziţia implicită că statul (sau mai bine zis agenţii săi) este capabil să aprecieze mai bine starea pieţei şi a întreprinderii în cauză decît specialiştii pieţelor financiare. Urmînd logica liberalismului economic, se poate spune foarte bine că aici problema este de aceeaşi natură cu cea pe care am întîlnit-o la politicile industriale de „accelerare". Statul nu poate alege cu exactitate viitoarele întreprinderi profitabile dintre cele aflate în prezent în dificultate, pentru simplul motiv că nu există un mijloc cît de cît sigur (cu atît mai puţin „ştiinţific") de a face acest lucru. Nu există un panaceu care să transforme un faliment într-o întreprindere profitabilă. Totul este o chestiune de cunoaştere specifică, personală, de talent antreprenorial şi de fler.

Altfel spus, acest argument, pentru a putea fi susţinut în continuare, duce la ideea că la nivelul statului (mai precis între angajaţii acestuia) există mai multă cunoaştere şi talent antreprenorial decît la antreprenorii de pe piaţa liberă. Cu alte cuvinte, se pretinde că angajaţii statului, o dată însărcinaţi, pot cunoaşte piaţa mai bine decît întreprinzătorii şi pot avea pe piaţă performanţe pe care nu sînt în stare să le aibă oameni al căror domeniu de acţiune şi experienţă specifică sînt strîns legate de aceasta.

Pretenţia este greu de afirmat în faţa susţinătorilor liberalismului economic. Nu neapărat cercetînd cu metode empirice, ci chiar numai urmărind logica liberalismului economic putem deduce uşor că experienţa şi cunoaşterea posedată de agenţii statului este structural diferită de cea a întreprinzătorilor şi a tuturor acelora care sînt specializaţi în a-şi desfăşura activitatea pe piaţa liberă. Pentru a se orienta şi a avea succes în cele două lumi, cea a politicii şi cea a pieţei, întreprinzătorii şi birocraţii trebuie să asimileze cunoştinţe şi să adopte practici specifice. Timpul şi resursele cheltuite de un întreprinzător cu obţinerea cunoaşterii domeniului său vor face puţin probabil ca acestuia să îi mai rămînă timp şi resurse de cheltuit pentru obţinerea de cunoaştere solidă privitoare la celălalt domeniu. Şi invers. Prin urmare, urmînd logica liberalismului economic, este de aşteptat ca, aşa cum competenţele întreprinzătorilor sînt în general limitate la sfera pieţei, tot aşa politicienii, birocraţii şi agenţii statului să aibă o prestaţie inferioară întreprinzătorilor atunci cînd este vorba de problemele ce presupun o cunoaştere specifică a acesteia. Pe scurt, nu există un temei teoretic sau factual serios pentru a se susţine că statul prin agenţii săi poate aprecia mai bine starea pieţei sau a unei întreprinderi şi că poate în ultimă instanţă interveni într-o manieră benefică asupra proceselor de selecţie economică.

Pe lîngă cele spuse mai sus, adaugă susţinătorii liberalismului economic, ideea de politică industrială defensivă este dominată şi de cîteva prejudecăţi privind soarta întreprinderilor falimentare, prejudecăţi care sporesc confuzia ce înconjoară acest domeniu. Este vorba, înainte de orice, de credinţa că o întreprindere sau o structură economică, o dată ce înregistrează pierderi în mod sistematic sau este falimentară, nu va mai putea să-şi găsească un cumpărător pentru că nimeni nu va fi atît de naiv încît să investească în ea. Această credinţă este nefondată. Întreprinzătorii fac achiziţii nu atît pe baza performanţei curente, cît mai ales pe baza anticipărilor privind performanţele ce vor fi înregistrate după reorganizare. Aprecierea potenţialului unei întreprinderi nu este o chestiune legată pur şi simplu de lectura unor conturi şi a cîtorva indicatori economici. Evaluarea acesteia şi a posibilităţilor de reorganizare este făcută pe piaţă de cei ce sînt deja familiari cu contextul tehnologic şi instituţional şi cu problemele specifice pieţei şi ramurii respective. Ei apreciază într-un mod specific, personal şi contextual, situaţia şi patrimoniul unei întreprinderi aflate în dificultate şi,

prin urmare, a considera în mod aprioric că o întreprindere falimentară nu mai are nici o valoare antreprenorială este fals.

Legată de toate acestea este şi neînţelegerea privind natura ultimă a falimentului. Falimentul unei întreprinderi nu este acelaşi lucru cu aneantizarea sau distrugerea patrimoniului acesteia. Tot ceea ce se poate întîmpla este o schimbare de proprietar însoţită de o reevaluare. Mai mult, asta nu presupune neapărat dezmembrarea totală a întreprinderii. Dacă noul proprietar apreciază că anumite structuri productive sau combinaţii organizaţionale şi tehnologice sînt mai valoroase dacă sînt păstrate împreună, el nu va avea nici un interes să le dezmembreze. Aceste consideraţii se extind şi asupra problemei personalului. Pe scurt, în urma falimentului, în consonanţă cu logica pieţei, avem de-a face cel mai probabil cu o schimbare de proprietate însoţită de un proces de reorganizare şi reevaluare. În nici un caz nu este vorba de un proces de distrugere. De aceea, din perspectiva liberalismului economic, ideea că politica industrială reprezintă o intervenţie în calea distrugerii nu este altceva decît o eroare ce pleacă de la o înţelegere superficială a problemei.

O dată clarificată problema presupoziţiilor şi a posibilelor raţiuni ce stau în spatele politicilor industriale sub ambele forme, să reluăm explicit problema efectelor pe care le are punerea lor în aplicare asupra întreprinderii sau ramurii în cauză şi asupra ansamblului sistemului economic. Să observăm mai întîi că, de cele mai multe ori, politica industrială defensivă, ce urmăreşte crearea unui „spaţiu" sau „răgaz" în interiorul căruia întreprinderea sau industria aflată în dificultate să se reorienteze şi reorganizeze, reduce presiunea pieţei şi, inevitabil, însăşi motivaţia reorganizării. Astfel, ea subminează tocmai obiectivele pe care urmărea să le atingă. O întreprindere susţinută de stat are mai puţine motive să se reorganizeze : ameninţarea ce plutea asupra ei este îndepărtată sau cel puţin diminuată. La adăpost de procesul pieţei, de selecţia economică, ea va continua să ofere bunuri şi servicii neapreciate de consumatori – altfel spus, va continua să folosească resursele materiale şi umane în moduri ineficiente, care în mod concret nu rezistă la testul pieţei.

În al doilea rînd, susţinerea de către stat a întreprinderilor ce nu rezistă testului pieţei libere presupune costuri ascunse impuse restului economiei. Aceste costuri nu fac decît să împiedice buna funcţionare a întreprinderilor viabile ce rezistă fără ajutorul statului. Natura acestor costuri şi felul în care ele sînt aruncate pe umerii întreprinderilor viabile variază de la caz la caz. Factorul determinant rămîne însă modul în care statul îşi concretizează sprijinul. Dar indiferent dacă va alege calea subvenţionării din fonduri acumulate din impozite, împrumuturile publice sau împrumutul bancar, efectul ultim va consta în impunerea unor greutăţi suplimentare sectorului privat, îngreunarea procesului de adaptare a întreprinderilor viabile la dinamica sistemului economic şi, nu în

ultimul rînd, distorsionarea procesului pieţei care alcătuieşte fundalul necesar funcţionării normale a acestor întreprinderi. De aici nevoia sporită de intervenţie şi deschiderea unui cerc vicios ce duce în cele din urmă la pervertirea totală a funcţionării procesului pieţei. Din această perspectivă, ideea că falimentul marilor întreprinderi este de neacceptat pentru că ar atrage după el prăbuşirea întregului lanţ de producţie din care face parte nu este de loc convingătoare. Ea neglijează faptul că menţinerea întreprinderii şi a lanţului de producţie respectiv prin operaţii ce impun sarcini suplimentare celorlalte întreprinderi sau populaţiei va avea efecte asupra acestora din urmă. De exemplu, prin creşterea impozitelor (creştere necesară acumulării resurselor pentru subvenţii) venitul populaţiei va scădea; o dată cu el vor scădea cheltuielile pentru anumite produse, prin urmare vînzările şi încasările producătorilor. Rezultă un lanţ de efecte negative care duce la (sau grăbeşte) falimentul unor întreprinderi care altfel ar fi fost viabile. Lanţul acesta de efecte negative se suprapune altora asemănătoare care au ca trăsătură comună menţinerea prin subvenţii (sau alte forme de redistribuţie) a unor resurse în sfera întreprinderilor altfel falimentare. Iar aceste subvenţii sînt obţinute în principal prin impozite tocmai pe seama întreprinderilor ce suferă din cauza menţinerii unei alocări artificiale a resurselor. Cu alte cuvinte, avem pînă la urmă două lanţuri de efecte negative: unul care se încearcă a fi evitat şi altul apărut tocmai datorită acestei încercări. Nimeni nu poate spune care dintre ele va fi mai lung şi mai „bogat" în pierderi şi falimente. Ceea ce se ştie sigur este că politica industrială „defensivă" duce la apariţia unor efecte perverse a căror intensitate este comparabilă cu cea a efectelor negative care se încearcă a fi evitate şi, în plus, că aceste efecte perverse sînt pînă la un punct difuze şi ascunse. În esenţă, lucrurile stau la fel, indiferent de modalitatea tehnică concretă prin care statul alege să susţină întreprinderea sau sectorul falimentar.

Acestea fiind spuse cu privire la politicile industriale, se poate concluziona că efectele lor sînt negative din perspectiva liberalismului economic. Indiferent de forma lor, ele distorsionează procesul pieţei, împiedicînd procesul selecţiei economice. Ele lipsesc sistemul economic de mijloacele de a testa întreprinderile viabile şi de a elimina ineficienţa. Totodată, descurajează în mod indirect experimentul productiv, tehnologic şi organizaţional, lipsind astfel procesul de evoluţie economică atît de principiul său motor, cît şi de principiul său corectiv. Tendinţa ultimă a politicilor industriale este de a rigidiza structura economiei şi de a îngheţa evoluţia acesteia, cu rezultatul final că alocarea eficientă a resurselor şi creşterea economică sînt blocate.

Dar dacă lucrurile stau astfel, cum se explică persistenţa cu care statele adoptă în continuare, sub diferite etichete şi în forme confuze, aşa-numitele politici industriale? De ce aceste măsuri, a căror tendinţă de a duce la stagnare şi declin este evidentă, sînt o constantă pe agenda guvernelor tuturor statelor

lumii ? Pentru a răspunde la această problemă, liberalismul economic a dezvoltat în ultimele decenii un corp teoretic la fel de impresionant ca acela utilizat pentru înţelegerea procesului pieţei şi a consecinţelor intervenţionismului. Dincolo de aspectele tehnice, acest corp teoretic se fundamentează pînă la urmă pe aceeaşi abordare şi logică pe care le-am văzut la lucru mai înainte. Din această perspectivă, răspunsul la întrebările formulate aici poate fi găsit urmărind natura procesului politic care însoţeşte formularea şi adoptarea măsurilor. Dacă politicile industriale au o justificare neclară din punct de vedere al eficienţei economice, adevărata lor raţiune se regăseşte în sfera procesului politic. În încercarea de a obţine ori de a păstra puterea, indivizii sau organizaţiile se află într-o competiţie continuă pentru obţinerea de sprijin din partea tuturor celor ce ar putea avea vreo influenţă asupra sferei politicii. În cazul formei de organizare democratice, această competiţie este centrată pe obţinerea de voturi. Structura instituţională democratică creează o situaţie în care candidaţii se află într-o relaţie de schimb cu electoratul. Mai precis, este vorba de o cerere şi ofertă de voturi contra politici industriale. Din perspectiva liberalismului economic, sprijinul oferit unor întreprinderi sau ramuri economice poate fi interpretat ca făcînd parte dintr-un tîrg încheiat tacit sau explicit între actorul politic şi electorii săi. În schimbul susţinerii sale politice, agentul politic se angajează să promoveze politici protective, de subvenţionare sau împrumut ce au ca scop favorizarea susţinătorilor săi. O dată creată această relaţie de dependenţă reciprocă, părţile se pot rupe cu foarte mare greutate una de cealaltă, rezultatul fiind continuarea în mod neîntrerupt şi pe parcursul unor perioade nedefinite a „politicii" respective. Întregi ramuri ale economiei aflate în criză pot apela la această tehnică de supravieţuire. Cu cît sînt mai bine organizate, cu atît succesul lor va fi mai mare. De aici decurg două consecinţe importante : pe de o parte, întreprinderile sau ramurile în cauză se vor concentra în direcţia organizării în vederea obţinerii sprijinului de la stat şi vor neglija eforturile creative, inovative şi organizatorice de adaptare la procesul pieţei, iar pe de altă parte, structura organizării statale va aluneca din ce în ce mai mult pe panta corporatismului, cu toate efectele politice şi economice asociate.

Un aspect al problemei care nu trebuie neglijat aici este acela că pentru a fi funcţional, acest sistem de redistribuţie trebuie să fie cît se poate de puţin vizibil celorlalţi participanţi la procesul pieţei. În afară de faptul că el trebuie înconjurat de lozinci şi propagandă privind necesitatea absolută a măsurilor respective, el trebuie să fie cît mai puţin simţit şi conştientizat din punct de vedere financiar de cei care suferă de pe urma sa. Cu alte cuvinte, efectele negative directe pe care le are asupra consumatorilor şi a celorlalte întreprinderi din sistemul economic trebuie să fie cît mai bine camuflate. În actualul sistem de organizare politică economică şi administrativă, susţin adepţii liberalismului economic, există mai multe modalităţi de acoperire a acţiunilor redistributive de acest fel.

Este vorba în primul rînd de difuzarea impozitelor (care reprezintă principala sursă a fondurilor manevrate) asupra întregii mase a contribuabililor folosind mai multe forme de impozitare. Cu cît aria de difuzare a impozitelor va fi mai vastă şi impozitele mai variate şi numeroase, cu atît costurile impuse de politica industrială vor fi mai puţin vizibile. În acelaşi timp, cu cît vor fi mai mulţi cei ce vor contribui (involuntar) prin impozite la susţinerea acestor politici, cu atît mai greu le va fi să se organizeze pentru a se opune măsurii. În plus, statul mai are la dispoziţie mijloace de finanţare prin deficite, politici inflaţioniste, crearea unor monopoluri pe care să le sprijine activ, introducerea unor sisteme de reglementări ce limitează accesul concurenţei pe piaţă şi, evident, politici tarifare şi non-tarifare impuse schimburilor externe. Toate acestea, însumate, alcătuiesc un mecanism foarte complex de redistribuire prin intermediul statului de la consumatori şi întreprinderile economice viabile ce funcţionează pe piaţă către întreprinderile incapabile să facă faţă cerinţelor de adaptabilitate, creativitate şi eficienţă impuse de aceasta. La adăpostul (sub „protecţia") autorităţii politice se irosesc astfel resurse materiale şi umane pe care altfel procesul pieţei le-ar pune într-o manieră creativă şi eficientă în slujba consumatorilor.

În plus, logica liberalismului economic pune în lumină faptul că instituţionalizarea acestui mecanism creează, alături de politicieni şi de cei din ramurile sau întreprinderile susţinute de stat, o a treia categorie de persoane interesate în perpetuarea sistemului de redistribuire al politicilor industriale. Este vorba de birocraţia care administrează întregul proces. Deşi interesele diferitelor ramuri ale acestei birocraţii se află de multe ori în conflict (este vorba de diferite căi de redistribuţie a unor resurse pînă la urmă limitate), ea constituie o forţă ce acţionează foarte eficient din interiorul structurilor statale pentru menţinerea şi extinderea ansamblului de măsuri pe care l-am numit politică industrială. În concluzie, adevărata raţiune a existenţei şi proliferării politicilor industriale nu va fi găsită în argumentele de natură economică aduse în sprijinul lor. Acestea, arată logica liberalismului economic, sînt mai degrabă raţionalizări ale unor situaţii create de posibilităţile pe care structurile instituţionale şi constituţionale le oferă politicienilor, birocraţilor şi întreprinderilor necompetitive de a interveni în procesul creativ evolutiv al pieţei şi de a obţine avantaje de pe urma distorsionării sau blocării acestuia.

Cam aşa arată, în linii generale, rezultatele abordării problemei politicilor industriale din perspectiva liberalismului economic. În cursul acestei întreprinderi am putut urmări logica liberalismului economic la lucru şi am putut vedea care sînt consecinţele acesteia în planul practic al politicilor şi măsurilor economice. În plus, am trecut în revistă, fără a le numi, cîteva dintre cele mai importante elemente teoretice din arsenalul liberalismului economic: *teoria procesului pieţei, teoria preţului, teoria opţiunilor publice* etc. Nu numele sub care acestea sînt cunoscute unui grup restrîns de specialişti este important aici,

ci mecanismele logice, modul de gîndire ce stă în spatele lor. Exerciţiul făcut prin analiza problemei politicilor industriale a urmărit să facă o introducere în universul liberalismului, nu la nivelul informaţiei, ci la cel al experienţei concrete a modului de gîndire liberal.

După un asemenea tur de forţă, ar fi tentant să concluzionăm : *liberalismul economic este anti-etatist,* laissez-faire-*ist sau, şi mai rău, este o formă de darwinism social*. Dar acestea sînt doar lozinci. Nu aceasta este morala demersului de faţă. Ceea ce contează – şi acesta este mesajul întreprinderii noastre comune în lumea argumentelor şi logicii liberale – este modul de gîndire liberal, articularea sistematică a argumentelor ce vizează în modul cel mai direct realitatea economică şi socială. A aplica eticheta de *laissez-faire* este uşor (poate nici nu este nevoie să urmăreşti argumente ca acelea de mai sus pentru a o face) ; a urmări linia argumentării şi a-i identifica forţa sau a oferi contra--argumente coerente şi convingătoare în favoarea subvenţiilor sau a unei politici industriale este însă cu totul altceva. Este un cu totul alt nivel de discurs decît cel al taxonomiilor şi comparaţiilor urmate de etichetări. Provocarea adusă de liberalismul economic în universul doctrinelor politice este aceea de a trece de la definiţii, clasificări şi etichete, la argumente şi contra-argumente, reflectînd practica economică şi politică zilnică a indivizilor ce în interacţiunile lor alcătuiesc ordinea socială. Acesta este, dacă vreţi, dincolo de concluziile sale politice şi economice, mesajul ultim al liberalismului economic.

Notă bibliografică

Cititorul interesat în a cunoaşte mai îndeaproape forma şi conţinutul teoriilor economice mai sus menţionate poate găsi o bună punte de trecere spre literatura mai sofisticată în lucrarea lui J. Gwartney şi R. Stroup, *Economie şi prosperitate* şi în *Capitalism şi libertate* de M. Friedman. Capitolele şi pasajele dedicate problemei în *Drumul către servitute* de F.A. Hayek pot fi şi ele utile într-o anumită măsură în acest sens.

Modul economic de gîndire, de Paul Heyne, *Teoria pieţei libere*, de A. Schotter şi *Teoria economică în retrospectivă*, de M. Blaug pot constitui pasul următor pentru cei interesaţi.

CONSERVATORISMUL

Conservatorismul

Adrian-Paul Iliescu 73

Conservatorismul românesc

Ion Bulei 84

Monarhismul

Andrei Pippidi 94

CONSERVATORISMUL

Adrian-Paul Iliescu

„A oferi oamenilor un singur panaceu, aşa cum socialiştii oferă panaceul naţionalizării, înseamnă doar a-i înşela şi pe ei şi pe noi înşine. Viaţa nu este atît de simplă."

(Anthony Eden, 1946)

A fi conservator este un lucru foarte dificil. Cu mult mai uşor este să fii socialist sau liberal, deoarece socialiştii şi liberalii au, fiecare, catehismul lor : unul al planificării, naţionalizării şi solidarităţii comunitare sau unul al dereglementării, privatizării şi individualismului. Conservatorismul nu posedă însă un catehism similar ; publicului obişnuit, care vrea un *program aplicabil* – ba chiar *imediat* – îi poate deci părea că el nu are nimic de oferit, deoarece este lipsit de program. Şi nu numai de program.

Conservatorismul nu are principii sau, dacă are, acestea sînt perfecte tautologii. Cel mai faimos dicton conservator, acela al vicontelui Falkland, spune că : *atunci cînd nu este necesar să schimbi nimic, este necesar să nu schimbi nimic.* Aceste vorbe simple au declanşat virulente tirade şi au făcut să curgă valuri de cerneală, în texte vehement critice ; s-a invocat caracterul lor „reacţionar" şi „rigid". Însă, acest presupus principiu al imobilismului nu este decît o inofensivă tautologie sau un banal adevăr al bunului simţ : ceea ce funcţionează bine (deci nu impune o schimbare) nu trebuie schimbat ! Lucrul care trece mereu neobservat este că dictonul conservator nu interzice schimbarea în sine, ci numai schimbarea inutilă şi inoportună, adică acea modificare impusă nu de realitatea socială, ci de proiectele unei imaginaţii necontrolate. Modernitatea europeană a tratat prea ades societatea ca instrument al unor ambiţii sau planuri arbitrare ; ceea ce spune în fond dictonul lui Falkland este că societatea nu este un instrument al voinţei, ci o realitate încăpăţînată, care nu se va lăsa schimbată de ambiţii justificate speculativ sau nepotrivite faţă de datele situaţiei.

Nu întîmplător conservatorismul se opune politicii (şi în general manifestării umane) bazate pe principii. El crede că principiile sînt foarte bune, dar numai atunci cînd funcţionează foarte bine ; iar ele funcţionează numai cînd există un complicat şi amplu consens public asupra lor. Trebuie, mai întîi, să existe consens asupra *înţelesului* unui principiu ; apoi, să existe consensul asupra *valabilităţii* sale ; în sfîrşit, un consens asupra *modului de aplicare* al unui principiu (unde ? cînd ? cum ? în ce măsură se va aplica el ?).

Aici devine limpede diferenţa dintre conservatorism şi liberalism. Liberalii cred în raţionalitatea anumitor principii (principiul maximei libertăţi individuale egale ; principiul autoreglării spontane a economiei ; principiul reducerii la minim a rolului statului ; principiul reducerii dreptăţii la legalitate etc.) şi cer realizarea consensului social asupra lor – cu alte cuvinte, pentru ei principiile raţionale determină sau comandă consensul. Dimpotrivă, pentru conservatori, valoarea şi valabilitatea principiilor este determinată de consensul public. Nu aranjamentele sociale raţionale (bazate pe principii, legi, instituţii) determină ordinea şi organizarea raţională a treburilor omeneşti, ci, dimpotrivă, existenţa unei ordini sociale (tradiţionale) raţionale dă sens şi valabilitate practică aranjamentelor instituite deliberat. Edmund Burke, fondatorul gîndirii conservatoare, semnala că : „Moravurile sînt mai importante decît legile. De moravuri depind, în mare măsură, legile". Cu alte cuvinte, nu legile şi principiile creează dreptatea şi moralitatea, ci dreptatea şi moralitatea (consensul asupra a ce este drept, legal, moral) dau sens, valoare şi aplicabilitate legilor şi principiilor. Instituţiile şi aranjamentele politice nu trebuie să creeze consensul raţional, ci să fie expresia acestui consens, căci – subliniază filosoful american George Santayana, distins promotor al conservatorismului în secolul nostru – „Instituţiile politice nu slujesc la stabilirea ascendenţei regulilor în societate, ci numai la înregistrarea acestei ascendenţe sau la aplicarea ei în amănunt".

Ascendenţa moravurilor, a obişnuinţelor normative şi a consensului public faţă de legi, principii reglementatoare şi instituţii politice indică ascendenţa *tradiţiilor* faţă de aranjamentele deliberate, „raţionale", ale oamenilor : căci moravurile, obişnuinţele comportamentale sau spirituale şi consensul sînt, toate, produsul unor tradiţii comune. Este indiscutabil că atitudinea conservatoare presupune respect şi o anume loialitate faţă de tradiţii, după cum, în multe cazuri, implică o anume nostalgie faţă de trecut, chiar şi – uneori – faţă de chipul său oarecum întunecat (Ambrose Bierce observa cu maliţie că un conservator este un om îndrăgostit de relele existente, pe cînd un liberal este un om care vrea să le înlocuiască cu altele).

Însă ideea conservatoare nu implică un ataşament complet şi necenzurat faţă de orice tradiţii ; ea nu presupune ecuaţia gerontocratică şi maniheistă „tradiţional = bun, nou = rău". Atitudinea conservatoare nu se confundă cu orice atitudine reacţionară şi ea nu se bazează pe utopia inversă a reeditării trecutului (adică a repetării irepetabilului). Axa conservatorismului nu este supremaţia

absolută şi caracterul sacrosanct al tradiţiilor, ci numai ascendenţa şi necesitatea tradiţiilor : tradiţiile nu sînt sacre şi intangibile, ele se nasc şi pier, după cum se şi modifică ; dar ele constituie cadrul indispensabil al funcţionării oricăror aranjamente sociale „raţionale". Conservatorismul este un fel special de *tradiţionalism* ; dar nu pentru că practică un cult al tradiţiei, ci pentru că vede în cadrul intelectual, moral, comportamental – constituite prin tradiţie – mediul de care depinde supravieţuirea oricărui aranjament deliberat şi a oricărei creaţii noi. Cel mai raţional, mai bine întemeiat şi mai imparţial principiu (nou) devine inoperant în absenţa tradiţiilor care să furnizeze consensul multiplu necesar aplicării sale : binecunoscutul principiu liberal al maximei libertăţi egale („orice om trebuie să aibă libertatea de a face orice doreşte, cu condiţia de a nu încălca libertatea altora") funcţionează numai în contextele în care tradiţii sociale şi culturale comune au condus la un amplu consens asupra a ce înseamnă „încălcare a libertăţii", „exercitare de constrîngeri" asupra altora sau „daune" aduse altora ; acolo unde nu există tradiţiile necesare, unde subzistă disensiunile de fond, principiul „raţional" nu mai are nici o aplicabilitate.

Ideile extremiste reprezintă o manifestare a libertăţii individuale de expresie sau ameninţarea (deci vătămarea intereselor) altora ? Pedeapsa capitală este un mijloc legitim de apărare a celorlalţi sau o încălcare a dreptului la revizuire judiciară şi reabilitare a individului ? Avortul este o afirmare a libertăţii femeii sau o încălcare a dreptului la viaţă al copilului ? În toate aceste cazuri, ca şi în nenumărate altele, principiul „raţional" îşi pierde orice valoare pentru că tradiţia nu a creat consensul asupra înţelesului şi aplicabilităţii sale. Iar atunci cînd el poate fi aplicat cu succes, aceasta se datorează nu principiului în sine, valabilităţii sale universale, ci consensului public subiacent care permite funcţionarea lui. În orice caz, deci, cheia succesului rezolvării „raţionale" a problemelor oamenilor stă în cultura politică şi morala comună, fixată prin tradiţie, care furnizează cadrul indispensabil funcţionării principiilor, normelor, regulilor şi instituţiilor ; ea nu stă în abstracţiile înseşi sau în aranjamentele deliberate făcute pe baza acestor abstracţii. În mod analog, succesul unei concepţii filosofice, al unei opere literare, artistice, sau al unei convingeri religioase nu stă în ideile sau simbolurile conţinute în ele, luate ca atare, ci în cultura filosofică, estetică sau religioasă subiacentă care încarcă de semnificaţie prezenţele culturale respective şi determină „funcţionarea" lor spirituală, precum şi consensul asupra valorii lor. Revoluţia (în artă, în idei, în moravuri sau în politică) reuşeşte sau nu, după cum mediul cultural şi social fixat prin tradiţie conţine germenii favorabili sau nu. Chiar şi succesul fenomenului anti-tradiţional depinde de prezenţa unor condiţii favorabile furnizate de tradiţie : succesul mişcării de contestare a europocentrismului cultural se explică tot prin anumiţi germeni preexistenţi în cultura europeană (toleranţa, pasiunea pentru exotic, egalitarismul etc.) ; chiar originalitatea artistică presupune o tradiţie-fundal, prin care valoarea a ceea ce este nou să poată fi recunoscută : „Nici un poet, nici un artist din nici

un domeniu artistic, nu-şi dobîndeşte singur înţelesul complet. Semnificaţia sa, aprecierea sa este aprecierea relaţiei sale cu poeţii şi artiştii morţi. Nu-l poţi evalua ca fiind singur ; trebuie să-l aşezi, pentru contrast şi comparaţie, alături de cei morţi…" (T.S. Eliot, în celebrul său eseu *Tradition and The Individual Talent*).

Conservatorismul reproşează atît liberalismului, cît şi social-democraţiei, marile doctrine politice ale modernităţii (doctrine care, nu întîmplător, au rădăcini comune în proiectul raţionalist al iluminismului), că pledează pentru aşezarea vieţii comunitare pe bazele aranjamentelor „raţionale" deliberate – instituţii, structuri de organizare, reglementări normative, juridice, politice sau morale – deduse din abstracţii intelectualiste : principii, idealuri, teorii. Adevărata fundaţie a societăţii sînt însă formele de viaţă, de sensibilitate şi atitudine fixate prin tradiţie, care susţin consensul public necesar oricărui aranjament deliberat ; acolo unde această fundaţie lipseşte, toate aranjamentele „raţionale" impuse voluntar, toate ideile sau valorile promovate deliberat eşuează, reducîndu-se la simple „forme fără fond". De aceea, conservatorismul îşi concentrează efortul nu asupra construcţiei unor modele ideale de aranjament social „raţional", a conceperii de norme, reguli, principii, idealuri care să guverneze existenţa socială, ci asupra obiectivului pragmatic al dezvoltării şi optimizării formelor de viaţă materială sau spirituală. Acest obiectiv se realizează nu prin aplicarea în realitate a unui proiect politico-social exemplar, conceput teoretic şi apoi „transpus în viaţă", ci printr-o activitate permanentă de *rezolvare de probleme* sau prin ceea ce s-ar putea numi *creaţie cotidiană*. Politica proprie conservatorismului nu constă în nimic altceva decît în practica obişnuită, „cotidiană", a rezolvării problemelor unei comunităţi omeneşti, pe baza unui consens preexistent şi în încercarea continuă de dezvoltare a consensului social. Ea este, aşa cum s-a spus, o „politică a imperfecţiunii" şi a compromisului : pleacă de la premisa că un proiect social ideal sau perfect nu există ; că tot ceea ce există sînt nenumăratele probleme „locale" cu care se confruntă oamenii şi diversele lor interese, adesea incompatibile ; şi că, deci, activitatea politică nu este decît o încercare infinită de a soluţiona probleme sau dificultăţi şi de a realiza compromisuri raţionale între interese sau valori incompatibile. În acest sens, conservatorismul nu este decît un *pragmatism politic.* Tocmai din acest motiv, politicianul conservator nu are nevoie nici de principii călăuzitoare, nici de proiecte optimale de organizare socială şi nici de „rezervoare de soluţii" la probleme ; el se conduce după convingerea că nu există soluţii „de-a gata", prefabricate, la problemele (totdeauna specifice) ale comunităţilor omeneşti, nici principii universale de rezolvare a acestora. Principiile „raţionale" propuse de liberalism sau de alte doctrine politice au, din perspectiva conservatoare, valabilitate limitată şi locală : nu numai că nu ştim dacă ele vor reuşi şi în viitor să rezolve probleme de tipul celor pe care le-au rezolvat anterior, dar nici măcar nu cunoaştem complet ansamblul de conjuncturi şi condiţii particulare care au

contribuit la succesul lor, în fiecare caz în parte din trecut. *Noi ştim că ele s-au bucurat uneori de succes, dar nu cunoaştem niciodată ansamblul factorilor specifici, locali, care au jucat un rol vital în succesele respective.* Drept urmare, nu putem reproduce aceşti factori benefici, nu putem asigura „mediul" sau „contextul" necesar succesului principiilor şi deci nu ne putem conduce după ele. Cei care îmbrăţişează necondiţionat asemenea principii, acordîndu-le valoare canonică şi sperînd în reeditarea succesului lor, o fac dintr-o incapacitate de a judeca fiecare situaţie particulară şi de a găsi soluţiile specifice potrivite în fiecare asemenea situaţie – aceştia comit eroarea, tipică unui raţionalism dogmatic, de a crede în soluţii-tip la probleme-tip, în aranjamente cu valabilitate necondiţionată şi, în cele din urmă, în panacee, chei universale şi adevăruri magice, eroarea absolutizării pe care a descris-o Sherwood Anderson : „din clipa în care unul dintre oameni a înşfăcat unul dintre adevăruri pentru sine, l-a numit adevărul său şi s-a străduit să-şi făurească viaţa după el, omul respectiv a devenit o figură grotescă iar adevărul pe care l-a îmbrăţişat el s-a preschimbat astfel într-un neadevăr". Prin analogie, s-ar putea spune despre tentativele liberale sau socialiste de a aplica anumite principii vieţii sociale : „din clipa în care o comunitate a adoptat un principiu sau proiect pentru sine, l-a declarat principiul/proiectul *corect*, *ideal* şi s-a străduit să-şi făurească existenţa după el, comunitatea a căpătat o caracteristică grotescă iar principiul/proiectul ei s-a transformat într-o eroare". Pragmatismul conservatorismului implică un imens scepticism faţă de mecanismele economice exemplare, soluţii-algoritm care nu trebuie decît să fie aplicate corect, după tipic, modele sociale, reţete politice.

În absenţa principiilor şi a formulelor universale, în absenţa unei teorii privind (re)construcţia socială, a soluţiilor-tip şi a reţetelor algoritmice de rezolvare a problemelor, într-un cuvînt, în absenţa abstracţiilor „călăuzitoare" – se pune întrebarea : cum poate aspira conservatorismul la o implicare politică activă pentru depăşirea obstacolelor cu care se confruntă o comunitate ?

Răspunsul este dublu :

Pe de o parte, atitudinea conservatoare reclamă regîndirea fiecărei situaţii--problemă pe baza datelor ei particulare, a caracteristicilor specifice, de a căror analiză şi examinare nu ne poate scuti nici o teorie, nici o reţetă generală şi nici un principiu „călăuzitor". Rezultatul acestei regîndiri este bineînţeles o propunere de rezolvare ; însă nu una extrasă dintr-un rezervor anterior de soluţii-tip, ci una axată pe un aranjament pragmatic ad-hoc, pe baza datelor specifice situaţiei ; soluţiile conservatoare nu sînt nimic mai mult decît *aranjamente pragmatice adaptative*. Elementul adaptativ implicat în ele a fost obiectul preferat al tuturor criticilor aduse conservatorismului, care au pretins că „adaptarea" presupune o acceptare sau chiar o apărare mascată a stărilor de fapt (problematice) existente ; s-a insinuat adesea că se ascunde aici o vinovată acceptare a inacceptabilului, o sofisticată „împăcare" cu intolerabilul.

Acestui reproş i se poate răspunde cu două argumente.

1. Este de semnalat că aranjamentele practice adaptative nu sînt neapărat simple expediente derizorii, efemere; ele pot constitui, şi au constituit efectiv, elemente majore ale peisajului social – spre exemplu, asistenţa socială (prin extensie, protecţia socială), sistemul de ajutorare a membrilor defavorizaţi ai comunităţii, a luat naştere ca un asemenea aranjament adaptativ (şi el este datorat nu socialiştilor, ci conservatorilor britanici care l-au iniţiat în a doua jumătate a secolului XIX).
2. Conservatorismul insistă că elementul adaptativ prezent în soluţiile pe care le promovează nu trebuie văzut ca expresie a unei resemnări în faţa răului social existent. Necesitatea adaptării nu decurge din fatalitatea răului, din absenţa posibilităţii sau a voinţei politice de a schimba starea de fapt existentă; ea decurge din faptul că nici o soluţie economică, politică sau socială nu poate fi eficace dacă nu este adaptată datelor particulare ale situaţiei-problemă. *Soluţiile conservatoare sînt adaptative nu pentru că urmăresc perpetuarea situaţiei existente, ci pentru că urmăresc eficacitatea practică, imposibil de atins fără o adaptare la particularităţile locale, adică la realitatea existentă la un moment dat*. Conservatorismul este, sub acest aspect, un *realism politic*, urmărind exclusiv rezultatele care pot fi atinse într-o anume realitate (ce trebuie admisă ca atare). Prioritatea factorului „adaptare" provine dintr-o orientare pragmatică spre realizabil, ca şi dintr-o ostilitate faţă de utopic.

Ajungem astfel la cea de-a doua resursă principală a politicii conservatoare. Pe lîngă dimensiunea *adaptativă* (care ar putea fi rezumată în dictonul „soluţii specifice la probleme specifice"), conservatorismul are şi o dimensiune *critică*. El reclamă depăşirea obstacolelor sociale nu prin inventarea de panacee, ci prin critica oricăror panacee; el susţine că prima componentă fundamentală a efortului de rezolvare a problemelor omeneşti este nu *a descoperi ce se poate face,* ci *a înţelege ce nu se poate face*. În spatele acestei teze stă ideea că există o puternică şi eternă tendinţă a omului de a plăsmui soluţii inaplicabile, de a inventa panacee, de a face experimente fanteziste, într-un cuvînt de a se lăsa condus de o imaginaţie necenzurată care se desprinde complet de realitate în urmărirea unor himere. Conservatorii nu cred că utopiile, proiectele fantasmagorice, abstracţiile care ţin captivă gîndirea raţională sînt apanajul generaţiilor trecute, a „naivităţii de altădată"… ei suspectează că producerea de abstracţii sterile şi planuri fanteziste, plăsmuirea de panacee şi de reţete universale constituie o înclinaţie permanentă a gîndirii şi că această înclinaţie se manifestă cu atît mai intens, cu cît problemele şi suferinţele oamenilor sînt mai acute. Cu cît oamenii se chinuiesc mai tare, cu atît vor fi mai vulnerabili la fantasmagorii

politice, economice sau intelectuale. Drept urmare, ei văd în critica acestor produse ale imaginaţiei şi ale gîndirii speculative, ale intelectului lipsit de simţ critic, o sarcină majoră a realismului politic – căci abstracţiile şi reţetele universale, proiectele „generoase" şi soluţiile-tip nu dispar niciodată ; ele se metamorfozează şi se diversifică doar. Va exista mereu o politică a şabloanelor şi a algoritmilor, a „prefabricatelor" ideale şi a principiilor „călăuzitoare" ; şi, ca atare, va trebui să existe totdeauna o politică a particularului, a adaptării la situaţii specifice şi a criticii abstracţiilor sau „prefabricatelor". Tendinţa dominantă este de a înlocui un şablon cu altul, de exemplu ideea salvării prin planificare, cu cea a salvării prin dereglementare. Or, „un plan de a rezista oricărei planificări poate fi mai bun decît opusul său, dar el ţine de acelaşi stil politic" (Michael Oakeshott). Adică, de stilul politic al *obsesiei unor abstracţii*. Este vital să existe o politică (inclusiv o politică culturală) care să contracareze acest stil ; conservatorismul aspiră la acest rol. El s-a opus, la fel de energic ca şi liberalismul, planificării socialiste ; dar pe alte temeiuri : nu pe temeiul principiului opus planificării (al dezvoltării economice spontane), ci pe temeiul criticii obsesiilor călăuzitoare (dintre care una era şi planificarea).

În găsirea aranjamentelor pragmatice adaptative şi în critica politicii raţionaliste a reţetelor şi a soluţiilor-tip, conservatorismul nu se poate baza pe altceva decît pe *experienţă*, care în mare măsură îşi face simţită prezenţa printr-o *cunoaştere tacită*. De aici provine acea prioritate a experienţei acumulate şi a cunoştinţelor implicite rezultate din ea, atît de caracteristică pentru atitudinea conservatoare. Această atitudine nu implică neapărat un cult pentru experienţă, pentru trecut sau pentru cunoştinţele consacrate ; dar ea presupune convingerea că gîndirea realistă, critică, de tip pragmatic, nu are altă sursă de inspiraţie decît experienţa. Experienţa nu este infailibilă ; deseori ea nu oferă informaţiile necesare ; poate, de asemenea, induce în eroare prin forţa unor false analogii. Dar, aşa cum observa David Hume, unul din părinţii fondatori ai viziunii conservatoare, ea are meritul de a ne fi prevenit cu privire la propria-i failibilitate şi, oricum, este singura sursă de indicii la care putem şi trebuie să recurgem. Experienţa nu e totul ; dar totul presupune experienţă.

*

„Împrejurările (care pentru unii domni nu înseamnă nimic) sînt cele care dau, de fapt, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă şi efectul său aparte. Împrejurările sînt cele care fac dintr-un sistem civil şi politic ceva binefăcător sau ceva dăunător omenirii."

(Edmund Burke)

Pragmatismul conservator, ca şi tendinţa de a reacţiona critic la orice reţete universale sau principii canonice, determină şi o altă caracteristică extrem de semnificativă: *contextualismul*. Opţiunile conservatorismului sînt întotdeauna contextuale, justificabile, relevante şi valabile exclusiv într-un context social bine determinat. Un cunoscut exemplu, în acest sens, este oferit de atitudinea Partidului Conservator din Marea Britanie faţă de controlul economiei exercitat de stat: în contextul de la 1830, atitudinea a fost favorabilă menţinerii acestui control, pentru ca în contextul din 1890 ea să devină negativă. Nu este însă aici vorba de incoerenţă, aşa cum ar interpreta lucrurile un liberal „consecvent", ci de o tendinţă deliberată de rezistenţă faţă de aplicarea nediferenţiată a unui canon economic la modă: „În vremea cînd moda intelectuală cerea libera iniţiativă antreprenorială, el – politicianul conservator [n.n.] – s-a concentrat asupra evidenţierii limitelor acestei filosofii, iar astăzi, cînd moda cere controlul de stat al economiei, el se concentrează asupra evidenţierii limitelor *acestei* idei. Asta înseamnă să fii un reacţionar, adică un om înzestrat cu o capacitate şi o înclinaţie de reacţiona împotriva anumitor idei care se întîmplă să fie în vogă la momentul respectiv" (T.E. Utley, 1953).

Conservatorismul se mîndreşte cu calitatea de „reacţionar", în măsura în care crede că majoritatea oamenilor sînt victime uşoare ale unei puternice tendinţe de *a mitiza* principii abstracte, modele sau reţete economice şi politice, adevăruri universale şi diverse aranjamente sociale sau intelectuale la modă şi, drept urmare, că ei au nevoie de şocul produs prin ciocnirea cu un punct de vedere „reacţionar", adică demitizant, critic, anti-„modern", adică non-conformist. Din acest punct de vedere, conservatorismul este un *nonconformism obstinat*, deoarece opune sistematic rezistenţă faţă de „modernitate": în fond, faţă de conformismul şi obedienţa majorităţii (chiar şi a majorităţii luminate sau a majorităţii elitelor) incapabile de a ieşi din captivitatea ideilor şi atitudinilor la modă. Cea mai remarcabilă atitudine a unui conservator este neîncrederea sa funciară în „marile idei" ce domină fiecare epocă, înclinaţia de a vedea „sîmburele de nebunie" din orice dominantă intelectuală sau politică, dar şi sîmburele „raţional" din ceea ce nu este la modă, din ceea ce apare ca revolut, desuet, depăşit; aceasta nu este postura „adeptului înflăcărat" al unui model intelectual, moral sau social, ci mai curînd aceea a judecătorului ezitant, înfrînat de o doză

de scepticism… adică a celor „buni” (cf. W.B. Yeats: „The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity”). Un conservator este, din acest punct de vedere, un om „fără principii” (adică fără mituri călăuzitoare) şi „fără convingeri” (adică fără adevăruri definitorii). De aici, şi refuzul oricărui radicalism (radicalismul fiind politica principiilor „pure şi dure”, a convingerilor ferme): „Ostilitatea faţă de radicalism, ostilitatea neîncetată, implacabilă, este definiţia esenţială a conservatorismului” (Robert Cecil, Marchiz de Salisbury). Politicile conservatoare au ca numitor comun ideea moderaţiei şi a creşterii treptate, nu pe aceea a schimbării radicale şi bruşte. Conservatorismul este desigur un *gradualism*; dar nu (sau nu exclusiv) pentru că ar avea oroare de schimbarea bruscă în sine, ci dintr-un anume simţ al realităţii: pentru că nu crede că ceva important (deci, înrădăcinat într-o formă de viaţă omenească) poate fi schimbat brusc.

*

> „Efectul libertăţii asupra indivizilor este că ei pot face ce le place: trebuie însă să vedem ce le va place să facă, înainte de a risca felicitări ce s-ar putea repede transforma în plîngeri.”
>
> (Edmund Burke)

Dar contextualismul propriu conservatorismului se manifestă şi aici. Dacă, pe de o parte, conservatorii resping dominaţia „modernităţii”, ca ansamblu de dogme, mituri şi şabloane „la modă”, pe de altă parte ei resping şi sloganurile „eliberării”, ale „emancipării” de sub dominaţia „angajamentelor rigide” şi ale dreptului nelimitat al individului de a se afirma ca entitate absolut autonomă. În izbitor contrast cu liberalismul, apologet deschis al individualismului şi apărător secret al relativismului, conservatorismul nu crede în virtuţile magice ale unei libertăţi individuale maximalizate doctrinar. El nu vede libertatea ca pe o valoare *în sine, supremă şi autonomă*; căci libertatea poate fi folosită bine sau rău, fructificată sau exploatată în moduri deplorabile. Conservatorismul refuză să confunde libertatea cu permisivitatea şi autoritatea cu absenţa libertăţii (aşa cum tind să facă mulţi liberali), după cum refuză să identifice idealul desfiinţării constrîngerilor arbitrare cu anomia; nu vede în tradiţii simple constrîngeri arbitrare sau abuzive, ci fibre constitutive ale identităţii personale – nu crede că anihilarea tradiţiilor ar garanta „progresul”, nici că abolirea oricăror constrîngeri sau pedepse ar reprezenta calea spre fericirea individuală sau colectivă.

Atitudinea conservatoare se bazează pe credinţa că libertăţile individuale trebuie totdeauna corelate şi limitate de obligaţii individuale, după cum libertatea

de a experimenta trebuie corelată şi cenzurată prin obligaţia de a respecta şi cultiva tradiţia, valoroasă pentru autenticitatea ei. („Devenim conservatori pe măsură ce îmbătrînim, e adevărat", spunea Chesterton. „Dar nu devenim conservatori pentru că am descoperi că multe din lucrurile noi sînt mistificări. Devenim conservatori pentru că descoperim cît de multe din lucrurile vechi erau autentice.")

Ea se bazează, de asemenea, pe convingerea că autoritatea (deci constrîngerea) este tot atît de necesară ca şi libertatea de alegere şi acţiune. Numai autoritatea poate garanta libertatea, prevenind orice monopol (intelectual, moral sau politic), monopol ce reprezintă principalul pericol pentru libertatea individuală (un pericol mai mare decît anarhia). Numai autoritatea poate preveni pericolul permanent al reinstaurării barbariei, căci „barbaria nu e niciodată definitiv înfrîntă; date fiind împrejurările propice, bărbaţi şi femei care par foarte normali vor comite toate atrocităţile imaginabile. (...) Îndată ce închisorile mentale vor fi deschise, orgia se dezlănţuie" (autorul acestor profetice cuvinte – scrise în 1934! – este scriitorul britanic conservator Evelyn Waugh). Retorica „descătuşării" este, deci, periculoasă. Conservatorismul susţine că oamenii au nevoie de cătuşe (mentale sau politice) la fel de mult pe cît au nevoie de libertate mentală şi socială, de autoritatea constrîngătoare, la fel de mult pe cît e necesară libera manifestare. Întrebarea fundamentală este: *cînd şi unde trebuie îngăduită libertatea, deci respectată sfera privată, cînd şi unde trebuie exercitată autoritatea, deci impuse obligaţiile comunitare ?* La aceste întrebări, ca şi la întrebarea centrală *cînd e necesară schimbarea, cînd nu trebuie schimbat nimic ?*, ca şi la multe altele, conservatorismul nu are nici un răspuns de ordin general (iar faptul că nu poate răspunde la orice îl distinge de marile ideologii, de doctrinele „salvatoare" sau de viziunile totalizatoare)* . Lipsit de setul complet al răspunsurilor prefabricate, de setul algoritmilor de rezolvare a problemelor, de prin-

* Nici o doctrină politică nu pluteşte liber în lumea ideilor şi nici una nu poate fi înţeleasă suspendată în sine însăşi. Orice doctrină politică este un răspuns la anumite probleme cu care se confruntă anumite comunităţi (cu siguranţă nu la toate problemele şi nu frămîntărilor oricărei societăţi). Conservatorismul nu face excepţie; el se adresează unei societăţi libere şi „normale", adică ce nu se află într-o situaţie-limită (cum ar fi ocupaţia străină, războiul civil, colapsul total determinat de distrugeri catastrofale etc.); de aceea, nu se poate întreba: care era soluţia conservatoare pentru România dinaintea anului 1989 – nu exista una... conservatorismul ar fi zis ceea ce ar fi zis şi liberalismul, şi social-democraţia şi orice om de bun simţ: „eliberarea de dictatură este primul lucru necesar"; analog, deşi conservatorismul dă răspunsuri şi unor întrebări privind viaţa personală, el nu are o soluţie anume, proprie, pentru omul paralizat... Iar în faptul că şi conservatorismul ar fi recomandat în 1989 tot o mişcare de eliberare, nu e nici o contradicţie: el respinge revoluţiile programatice, dar nu orice mişcare socială.

cipiile universal aplicabile, conservatorismul nu poate oferi decît sfatul de a înfrunta fiecare problemă anume cu propriile resurse mentale şi de experienţă, de a regîndi pe cont propriu fiecare soluţie în parte. El spune oamenilor ceva ce acestora nu le place deloc să audă (şi care îi face să nu-l iubească): că nu există „sfaturi salvatoare", că fiecare generaţie şi fiecare individ trebuie să caute propriile soluţii şi să facă propriile opţiuni. Din acest punct de vedere, marea descoperire conservatoare este că „nu e nimic de descoperit" (Wittgenstein), pentru că nu există „adevăruri-cheie" şi nici panacee. Pe de altă parte, descoperirea sa este că totul trebuie re-descoperit, de fiecare, şi pentru fiecare în parte, încă o dată şi încă o dată, la nesfîrşit.

CONSERVATORISMUL ROMÂNESC

Ion Bulei

Termenul de **conservatorism** a suferit o denigrare în ultimele două secole de istorie şi civilizaţie europeană. O denigrare promovată deopotrivă de liberalismul şi democraţia triumfătoare, dar şi de ideologiile de stînga şi extremă stîngă, care au impus, într-o bună parte a continentului, experienţe politice, economice, sociale şi culturale. Termenul de conservatorism a servit ca antiteză progresului şi a devenit mai mult sau mai puţin o insultă. Nu-i mai puţin adevărat că au existat şi reuşite de analiză a conservatorismului în sens constructiv. Cele mai importante vin din cultura britanică şi germană. Şi nu întîmplător. În Anglia se naşte critica la adresa Revoluţiei franceze, care critică, la rîndul ei, ia forma cea mai coerentă în Germania. Germania face pentru ideologia conservatoare ceea ce face Franţa pentru iluminismul progresiv (iluminismul, cum se ştie, ia mai întîi naştere tot în Anglia, acolo unde sînt zorii capitalismului, dar numai în Franţa ia forma radical-abstractă şi ateist-materialistică pe care o cunoaştem). Se poate spune, desigur rezumînd totul la maximum, că Franţa a dezvoltat în modul cel mai radical elementele iluministe şi raţionale ale conştiinţei, devenind o purtătoare a „gîndirii abstracte", iar Germaniei i se poate atribui rolul complementar de a fi făcut o armă spirituală din gîndirea istorico-organică conservatoare.

Cum observa Marx : „Germania a trăit Revoluţia franceză pe planul filosofiei"[1].

Cît priveşte Anglia, ea este o ţară tipic „gradualistică", cu o dezvoltare evolutivă, nu revoluţionară şi deci uşor pretîndu-se la conservatorism. Gradualismul englez s-a sprijinit pe remarcabila elasticitate şi putere de adaptare la nou a straturilor conservatoare, care au reuşit să păstreze în acest fel puterea. Anglia e o ţară în care nobilimea nu a devenit niciodată o castă. Ductilitatea mentală a fost remarcabilă[2].

În Germania, gradualismul, atît cît există, se susţine prin puternica presiune a straturilor dominante asupra celor dominate, neîngăduindu-le acestora din urmă nici o revoluţie majoră. Nucleul corpului social german a fost constituit de stratul militar. Dintre statele germane, Prusia, în special, a fost un stat militar. Aceasta a însemnat mult pentru mişcarea conservatoare şi pentru lumea intelectuală germană. De ce ? Pentru că gradualismul german nu a fost deschis ca în Anglia, ci închis. În Anglia a fost o „compenetrare" între partide şi straturi

sociale, care în Germania a lipsit. În Germania, conservatorismul s-a dezvoltat prin propria sa dinamică. Şi s-a dezvoltat pur intelectual, ca o ideologie conservatoare. Mai mult de jumătate din secolul XIX în Germania n-a fost prezentă o viaţă parlamentară. Necesităţile luptei practice ar fi impus limitări purităţii şi consecvenţei ideologiei. Dieta prusacă abia după 1847 poate fi văzută ca iniţiind o activitate de parlament conservator[3]. În Anglia şi Germania întîlnim cele mai importante contribuţii la cunoaşterea şi înţelegerea conservatorismului. În scrierile lui Burke, ale lui F. Meusel[4], J. Moser[5], A. Muller[6], în excelentele cercetări ale lui K. Mannheim din anii 1924-1927, adunate mai nou în lucrarea *Konservatismus*, apărută la Frankfurt pe Main în 1984 şi tradusă şi în alte limbi europene. Vezi, de asemenea, lucrările lui Tocqueville, asupra Revoluţiei franceze şi a democraţiei în America[7], precum şi ale lui Ortega y Gasset[8]. Conservatorismul din ţări mai mici ale Europei s-a bucurat de asemenea studii, dar răsunetul lor a rămas mai mult local (între ele, vezi şi cartea noastră *Sistemul politic al României moderne. Partidul Conservator*, Bucureşti, 1987, îndeosebi pp. 461-526).

În analiza conservatorismului trebuie mai întîi făcută distincţia între **conservatorism** şi **tradiţionalism**. Cel din urmă termen desemnează „o caracteristică universal umană", exprimă tendinţa de a se ţine tenace de tradiţie, de neaderare decît cu greutate la nou. A mai fost numită această tendinţă şi „conservatorism natural"[9]. S-a încetăţenit însă denumirea de tradiţionalism, preferată de Max Weber. Tradiţionalismul este comportamentul contrapus iniţial oricărui reformism, este rezistenţa dintîi la orice nou. E universal uman. Un astfel de tradiţionalism este prezent şi în epoca modernă, nu doar în cea veche. Denotă „o caracteristică psihologică formală", activă mai mult sau mai puţin în orice individ. Comportamentul tradiţional nu e legat nici măcar în epoca modernă de conservatorismul politic. Sînt persoane politic „progresiste" care în chestiuni de viaţă sînt tradiţionaliste şi invers[10]. Un tradiţionalist în faţa introducerii, de pildă, a drumului de fier e desigur împotrivă, un conservator, unul care acţionează în conservatorismul politic, reacţionează în funcţie de programul conservatorilor în ţara respectivă. **Conservatorismul este un fenomen specific modern, istoric**. Conservatorismul politic este o „structură spirituală obiectivă", faţă de subiectivismul indivizilor singulari, care acţionează în sens tradiţionalist. Cu alte cuvinte, tradiţionalismul este un concept sociologico-generalizant vechi de cînd lumea, în vreme ce conservatorismul este un concept istorico-sociologic, care desemnează un fenomen modern, istoric şi sociologic determinat. Cel dintîi care a conferit conservatorismului această conotaţie, de structură spirituală obiectivă, ieşită dintr-o anume conjunctură istorică, a fost Chateaubriand, care şi-a intitulat periodicul său destinat să servească ideea restaurării politice şi religioase în Franţa *Le Conservateur*. În Germania, termenul devine frecvent în anii '30 ai secolului XIX. În Anglia din 1830, în România din 1860.

I. Ca şi liberalismul, conservatorismul îşi are şi el rădăcinile în Revoluţia franceză. Este reacţia socială, politică, intelectuală la acest remarcabil eveniment. După Mannheim, Revoluţia a creat condiţiile sociale şi politice care au determinat apariţia conservatorismului[11]. Aceste condiţii s-ar putea rezuma astfel:

a) Cu Revoluţia franceză, complexul istorico-social a devenit mai dinamic şi în cadrul lui s-a relevat cu claritate importanţa pentru ansamblu a oricărui component. S-a diminuat corespunzător numărul unităţilor izolate, închise în sine, care mai înainte erau dominante. Au fost înlăturate, de asemenea, elemente intermediare.

b) Dinamica complexului istorico-politic a produs tot mai mult o diferenţiere socială. Au apărut straturi sociale care reacţionează mai mult sau mai puţin omogen. Unele acceptă noile tendinţe de dezvoltare.

c) Lumea ideilor şi a intenţiilor fundamentale vehiculate de aceste idei se divide şi curentele sociale corespunzătoare acestor idei se manifestă corespunzător diferenţierilor sociale reprezentate.

d) Această dividere în elemente care promovează sau obstacolează dezvoltarea se referă tot mai mult la politică; aceasta devine autonomă şi se constituie într-un nucleu în jurul căruia se cristalizează straturile sociale.

Acestea ar fi, aşadar, elementele principale care individualizează originile istorice şi sociale ale conservatorismului. Plecînd de la ele se poate stabili conţinutul intelectual şi spiritual al conservatorismului. Conservatorii resping conceptul burghez de egalitate care stă la baza concepţiei burgheze de libertate.

1. Pentru conservatori, oamenii sînt prin natura lor intimă inegali şi adevărata libertate consistă în posibilitatea ce se acordă fiecăruia de a-şi dezvolta ceea ce are particular. Scrie Adam Mutler: „Nimic nu vine în contradicţie mai mult cu libertatea... decît conceptul unei exterioare egalităţi. (...) Contradicţie mai mare decît aceea de a introduce libertatea şi de a distruge în acelaşi timp întreaga sferă de individualitate dată de natură”[12]. Cu alte cuvinte, conservatorii resping libertatea atomistică, libertatea abstractă şi egalitatea indivizilor, care nu au cum să fie egali. Acceptă însă libertatea unor comunităţi organice. Inevitabil, această libertate presupune şi anumite privilegii, care, tot inevitabil, creează alte inegalităţi. Sînt mai mari aceste inegalităţi decît celelalte? Conservatorii spun că nu.

2. Conservatorii resping concepţia burgheză a proprietăţii. Moser a dezvoltat conceptul unei „proprietăţi genuine”[13]. Potrivit acestuia, proprietatea genuină de mai înainte era legată de proprietar în mod diferit de aceea modernă. Ea conferea proprietarului anumite privilegii şi prerogative, consfinţindu-i, de pildă, dreptul de a avea un cuvînt în afacerile statului, dreptul de vînătoare,

apartenenţa la jurii ş.a. Era deci o proprietate strîns legată de onoarea personală a proprietarului. Dacă, de exemplu, proprietarul îşi înstrăina posesia, dreptul de vînătoare nu putea fi înstrăinat, era semnul distinctiv că noul proprietar nu era cel „autentic". Onoarea nu era transferabilă. Era deci o relaţie non fungibilă între o determinată proprietate şi un determinat proprietar şi orice proprietate era impregnată de acest raport personal[14].

3. O altă trăsătură esenţială a gîndirii conservatoare este aderenţa la ceea ce este imediat, la concret. Conservatorul pleacă totdeauna de la un fapt singular, de la un fapt dat, nu se aruncă spre orizontul de dincolo de acest fapt imediat. E preocupat să acţioneze imediat cu detalii concrete şi nu se preocupă de structura lumii în care trăieşte, nu-şi pune întrebări la care nu are un răspuns în acel moment. Aceasta spre deosebire de modul de a acţiona liberal-burghez, progresist, care pleacă totdeauna de la ceea ce ar putea fi posibil, trecînd peste ceea este dat imediat. Reformismul conservator tinde totdeauna să înlocuiască fapte singulare cu alte fapte singulare. Nu tinde să transforme lumea întreagă, cum o face liberalismul, ci să substituie un fapt singular cu un alt fapt singular ; să amelioreze o situaţie, nu să o schimbe. Tendinţa progresistă este spre un sistem, cea conservatoare spre cazuri particulare.

4. Totodată, înţelegerea particularului de către conservatorism este făcută prin continuarea trecutului. Semnificaţia unui fapt particular derivă din ceea ce e în spatele lui, în trecut, din ceea ce era prefigurat în germene. Progresistul trăieşte prezentul ca început al viitorului, în timp ce, pentru conservator, prezentul e ultima etapă a trecutului. De aici toate programele conservatoare în toată lumea, şi în România, care toate voiau să amelioreze, nu să schimbe dintr-o dată.

Acestea ar fi trăsăturile esenţiale ale conservatorismului contra-revoluţionar, ale conservatorismului ca reacţie hotărîtă la Revoluţia franceză. Numai că acest conservatorism nu însemna tot curentul conservator. Este doar partea sa iniţială. O dată depăşite straturile sociale şi intelectuale care i-au dat naştere, se dezvoltă încă din timpul restauraţiei şi un alt tip de conservatorism, radical diferit de precedentul, şi care, sub anumite forme, dăinuie şi în zilele noastre.

II. Şi acest alt tip de conservatorism se manifestă ca o reacţie. Ca o reacţie a elitei împotriva unor stări de fapt. „Cu slăbirea legăturilor de castă, de clasă, de corporaţie, de familie între oameni, ei primesc un important impuls de a se ocupa de nimic altceva decît de interesele lor particulare, de a nu se gîndi decît la ei înşişi, de a se închide într-un feroce individualism, unde orice virtute publică este destinată să piară." Sînt afirmaţiile lui Alexis de Tocqueville[15]. Tot el comenta că fiecare se simte fără încetare asediat de frica de a coborî şi de mania de a se ridica ; şi aceasta pentru că banul, care a devenit semnul distinctiv de categorisire a fiecăruia, a cucerit o extraordinară mobilitate, trecînd neîncetat

dintr-o mînă în alta, transformînd condiţia individului, înălţînd şi dărîmînd familii…”[16]. Şi Tocqueville acuză frenezia de îmbogăţire cu orice preţ, căutarea doar a bucuriilor materiale ş.a.

O altă caracteristică a acestui conservatorism este *anti-conformismul*. Tocqueville constata cum, încet, cetăţenii devin tot mai egali şi mai asemănători între ei şi fiecare doreşte să fie aşa cum sînt toţi ceilalţi; constată „gigantica presiune a spiritului tuturor asupra inteligenţei fiecăruia”, felul în care încrederea în opinia publică devine o altă specie de religie, în care profetul e majoritatea. Apare astfel pericolul unui nou despotism al majorităţii, cu atît mai periculos cu cît nu controlează numai autonomia acţiunilor exterioare, dar anihilează autonomia spiritului şi loveşte în creativitatea inteligenţei. Conformismul îşi găseşte o manifestare deplină în aşa-numita cultură de masă, o cultură săracă în idei originale şi bogată în schimb în idei generale, acceptate fără discuţie, pe baza unei aşa-zise eficacităţi sociale. Oamenii au multă curiozitate, dar mai puţin timp liber, sînt mai agitaţi şi activi, dar au mai puţin timp pentru a gîndi. Ideile generale îi scutesc de studiul cazurilor particulare. Vor succes, dar fără mare efort. Peste tot şi peste toate se întinde un fel de materialism negator de orice transcendenţă. Oamenii se izolează de ei înşişi şi unii de alţii, şi fiecare nu mai este îndemnat decît să se ocupe de sine, de propriul său statut social[17]. Faptul duce inevitabil la un dezinteres crescînd pentru treburile publice, pentru cauzele comune (afară de cazul cînd ele sînt purtătoare de posibilităţi de îmbogăţire). Posturile de guvernare rămîn în aceste condiţii la dispoziţia tuturor ambiţioşilor, care găsesc deschis drumul puterii.

Într-o societate de acest tip elitele sînt mortificate, centralismul birocratico-administrativ anulează responsabilitatea elementelor singulare, distruge sau diminuează formaţiile intermediare şi organismele autonome din sfera politico-statală, deci ceea ce poate susţine societatea civilă. După Ortega y Gasset, elitele au guvernat societăţile pînă la sfîrşitul secolului XIX. Fiecare din aceste elite elabora un program şi masele erau chemate să aleagă, să se recunoască în acel program şi în acea elită. La un moment dat s-a întîmplat ceva catastrofic: masele au răsturnat elitele şi li s-au substituit. Evident, Ortega y Gasset nu condamna bunăstarea adusă de societatea industrială. Dar problema reală era dominaţia exercitată de „omul de masă”, înfrîngerea aristocraţiei intelectuale, cu rezultate dezastruoase[18]. Omul de masă e inert, nu are obiective de largă respiraţie, nu pune întrebări, nu are incertitudini, nu respectă aristocraţia intelectuală, nu tolerează disensiunile de păreri. Acest om este, după Ortega y Gasset, „un *Naturmensch* ieşit în mijlocul lumii civilizate”.

Realitatea progresului e evidentă pentru oricine, dar conservatorismul modern respinge mitul progresului, ca pe ceva automatic şi garantat. De reţinut trebuie să fie faptul că nu există progres sau evoluţie fără o ameninţare de involuţie şi de regres, fără risc. Şi societatea de masă este tocmai o astfel de perioadă de regres, de sterilitate. Nu este vorba de societăţile democrate, ci de cele super-

democrate, în care masa acţionează direct, impunînd cerinţele şi gusturile sale. Analiza lui Gasset nu este reacţionară, este conservatoare. Ea pleacă de la adevăruri cunoscute. Pentru că, într-adevăr, trăim într-o lume unde masificarea e tot mai extinsă, stimulată mult de mass-media (care are azi o putere enormă) unde cultura de masă face legea, impune modele sale, produce modele culturale destinate să dureze un sezon. Or, adevărata cultură este aceea a elitelor.

Din toate aceste motive, intră în acţiune, sau trebuie să intre, conservatorismul de tip nou. Instrumentele folosite : libertatea presei, asociaţiile autonome în toate domeniile. Scopul : crearea unui spirit conservator din partea celor mai buni, un spirit împotriva tuturor improvizaţiilor în cîmpul intelectual şi social. Individul nu poate ieşi de sub tendinţele distructive ale societăţii democratice de masă, decît lărgind sectorul societăţii civile, decît propunîndu-şi ca obiectiv conservarea unor determinate valori care să salveze integritatea intelectuală şi morală a fiecăruia. Cu alte cuvinte, salvgardarea individului de tirania majorităţii, autonomia societăţii civile de opresantul aparat birocratic generat de societatea democratică de masă[19]. Mai poate avea acest conservatorism valenţe politice, sau rămîne doar în sfera morală ? Credem că rămînem doar în sfera morală, potenţînd însă curente mai la modă în politică.

III. Conservatorismul român se aseamănă cu conservatorismul european în genere. Dar, spre deosebire de liberalism, el se revendică şi dintr-o realitate românească proprie, din tradiţii proprii. Fie şi parţial, el moşteneşte ideologic pătura conducătoare a Principatelor Române. În ţările vecine României de la sud, în Bulgaria sau actuala Iugoslavie, această clasă conducătoare a lipsit în secolele asupririi turceşti. Situaţia din Ţările Române nu se aseamănă deci cu aceea de la sud de Dunăre. În Ungaria şi Polonia, această clasă conducătoare a existat, dar, prin catolicism, e orientată de la început spre Occident. În plus, în secolul XIX, Polonia nu mai exista ca stat. Legătura din acest punct de vedere, în epoca modernă, dintre români şi vecinii lor de la nord şi vest nu are semnificaţii deosebite. Atunci cînd românii intră în modernitate şi caută contactul strîns cu civilizaţia Occidentului, îl stabilesc direct cu englezii, francezii, germanii, austriecii, fără intermediari. Singura apropiere care s-ar putea face ar fi cu clasa conducătoare din Rusia, care, mai bogată şi apropiată mai dinainte de Occident, a influenţat şi clasa conducătoare română, mai cu seamă în timpul deselor ocupaţii ruseşti ale Principatelor în secolele XVIII şi XIX (ofiţerii armatelor ruseşti erau exclusiv aristocraţi). O materializare a acestei influenţe ar fi Regulamentele Organice. O cercetare în plan religios, cultural şi, în genere, spiritual poate desprinde nuanţele necesare. Inclusiv ar nuanţa aceste legături prin prisma conştiinţei naţionale, în sensul în care clasa conducătoare română privea cu mare teamă spre ţarism, ale cărui intenţii ofensive în Balcani nu erau deloc ascunse[20].

În România, conservatorismul îmbracă aceleaşi două aspecte pe care le îmbracă şi în Occident.

1. Înainte de toate, se manifestă şi aici, ca o reacţie nu la Revoluţia franceză ca atare (boierii români au privit cu simpatie Revoluţia franceză[21], gîndindu-se că Franţa revoluţionară va ajuta Ţările Române să scape de fanarioţi), ci ca o reacţie la spiritul revoluţionar, în impulsionarea unor transformări sociale prea repezi. Nu se prelua decît o parte din mesajul revoluţionar, cel extern, ignorînd aspectul său social, de egalitate socială. Nu puţin a contribuit la aceasta modul în care s-a făcut modernitatea în spaţiul românesc, cu revoluţii neduse pînă la capăt din cauza intervenţiilor mai puternicilor vecini (vezi intrevenţia trupelor austriece în 1784, 1848, 1853, a trupelor ruseşti în 1984, 1849, 1853, a celor turceşti în 1821, 1848), modernitate cu un proces de reforme care şi el s-a acomodat cu împrejurările internaţionale[22]. Cînd acestea au fost favorabile, procesul reformelor a fost mai alert. Dar el s-a încetinit cînd condiţiile externe i s-au împotrivit. Procesul revoluţionar--reformist a avut un caracter naţional predominant. Unirea şi Independenţa au fost imperative care au trecut înaintea libertăţilor din interior. Unele se legau de altele, desigur, dar cele din urmă nu s-au pus pînă nu se împlineau cele dintîi (vezi, de pildă, dezbaterile din Adunările ad-hoc). Şi atunci cînd a venit timpul să se ducă în prim-plan problemele din interior, „fierbinţeala" procesului revoluţionar se domolise. Şi răspunsurile şi soluţiile n-au mai fost radicale, ci potolite.

Conservatorismul politic românesc este un produs al ritmului de transformare modernă a societăţii româneşti. Existenţa lui e de natură obiectivă. Manifestarea lui nu îmbracă însă totdeauna forme clare, bine definite. El merge mînă în mînă cu liberalismul multă vreme[23]. Se lasă potenţat de acesta în multe privinţe sau contribuie la conturarea lui. Personalităţile care au ilustrat conservatorismul în perioada sa de mai pronunţată exprimare au fost : M. Eminescu, P.P. Carp, T. Maiorescu, C. Rădulescu, N. Filipescu, Al. Marghiloman sau, înaintea lor, Barbu Catargiu sau, în afara vreunei înregimentări politice, Aurel Popovici. Principala creaţie a conservatorismului este **teoria formelor fără fond**, considerată de unii cercetători[24] drept „un mod specific românesc" de a răspunde „provocării istoriei", „o *forma mentis* românească", una din „marile idei teoretice ale Europei". Dincolo de adjective, trebuie observat că, indiferent de domeniul în care s-a manifestat, această teorie, prin introducerea spiritului critic, a dat modernizării României conştiinţa de sine. Acţiunea lui T. Maiorescu în cultură, a lui P.P. Carp în politică, a lui A.D. Xenopol în istoriografie, M. Eminescu în gîndirea politică, a lui Th. Rosetti, G. Panu, P. Missir ş.a. au fost esenţiale pentru dezvoltarea domeniilor respective. În acelaşi timp, prin scrierile lui M. Eminescu, C. Rădulescu-Motru, A.C. Popovici, P.P. Negulescu, conservatorismul defineşte tradiţionalismul în România. Prin

contribuţiile lui V. Conta, A.D. Xenopol, T. Maiorescu, Al. Lahovary, Al. Marghiloman, P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, E. Speranţia, L. Blaga ş.a. este definit evoluţionismul. Numai puţin este precizat sensul naţionalismului românesc (vezi, de pildă, studiul lui P.P. Negulescu, *Principiul naţionalismului în politica conservatoare*)[25]. Şi conservatorismul român este potrivnic conceptului „jurnalistic-burghez" de egalitate, care-şi avea originea în concepţia burgheză a libertăţii. Oamenii erau inegali prin natura lor, susţinea de pildă Al. Lahovary, şi adevărata libertate era aceea de a lăsa fiecăruia posibilitatea să-şi dezvolte propria-i personalitate. P.P. Carp sau Barbu şi Lascăr Catargiu erau împotriva libertăţii abstracte a individului şi propuneau libertatea comunităţilor organice. Tot astfel, ei combăteau concepţia burgheză a proprietăţii şi propuneau o proprietate văzută ca o relaţie vie, reciprocă între proprietate şi proprietar, o fuziune între persoane şi lucruri (nonşalanţa cu care mulţi boieri români arendau moşiile lor şi se duceau să petreacă în Occident sau în oraşe contrazicea însă în practică această teorie). În acelaşi timp, conservatorismul român promovează un reformism concret, imediat, posibil. De aici, toate programele de reforme conservatoare în România care toate voiau să amelioreze, nu să schimbe, şi mai ales nu să schimbe dintr-o dată[26].

2. Şi în România conservatorismul îmbracă şi o altă formă decît aceasta, schiţată mai sus, de reacţie la revoluţionarism. Şi anume, un conservatorism ca reacţie la democraţia de masă (vezi atitudinea lui P.P. Carp, a lui Al. Lahovary, L. Catargiu împotriva programelor de intenţii liberale, pe care le considerau nepractice tocmai pentru că îşi propuneau să vindece toate bolile societăţii şi nu să rezolve doar unele nevoi româneşti concrete. Sau vezi reacţia lui T. Maiorescu la tot felul de idei în cultură care voiau s-o îndrepte pe alte căi decît cele fireşti şi proprii). De aici, şi cultivarea spiritului de elită, neîncrederea în mase (uneori chiar dispreţul faţă de ele, atunci cînd nu acceptau „leacurile" elitei şi se lăsau manipulate de ideile facile ale demagogilor de duzină). Iar Carp compară omul politic cu un medic şi poporul cu un pacient. De aici şi neîncrederea în inovaţiile rapide, pripite, în improvizaţiile din cîmpul social, economic, intelectual, în schimbările de dragul schimbării. De aici, apărarea valorilor în cultură – idee scumpă Junimii – şi apărarea aristocraţiei în cîmpul social-politic.

În concluzie, distinct de tradiţionalism, chiar dacă adeseori se revendică din acesta, ca şi liberalismul, un curent, creaţia epocii moderne, conservatorismul potenţează societatea românească modernă cu valoare şi originalitate. El a avut succes în epoca dinainte de primul război mondial, o epocă mai liniştită şi mai stabilă. S-a prăbuşit însă în vînzoleala de prefaceri, curente şi experienţe de după războaiele mondiale. N-a mai rămas decît nostalgia cărturarului după

„spiritul Junimii". Conservatorismul potenţează ţărănismul, gîndirismul, trăirismul, tradiţionalismul ortodox, legionarismul, curente care vor fi individualizate în cadre de gîndire specifice, corespunzătoare altor manifestări politice şi altor împrejurări intrene şi externe. Ceea ce a încercat conservatorismul în România a fost să păstreze şi să întărească individualitatea proprie poporului român într-o vreme în care, prin legea dezvoltării sincronice a modernităţii în lume, individualităţile îşi ştergeau contururile. Poate mai mult decît alte popoare, al nostru n-a suferit de ceea ce Constantin Noica numeşte „graba determinaţiilor". Adică „poporul nostru, departe de a fi unul care să-şi caute identitatea, să încerce a se afirma în toate chipurile şi să cucerească în afară, a înţeles mai degrabă să-şi păstreze identitatea"[27], cel puţin la modul ideal.

Note şi referinţe bibliografice

1. K. Marx, „Critica della filosofia hegeliana del diritto publico", în *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1974, p. 389.
2. Vezi excelenta carte a lui David Cannadine, *The Decline and Fall of the British Aristocracy*, Londra, 1991.
3. De văzut K. Mannheim, *Konservatismus, ein beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt an Main, 1988 (noi am consultat ediţia italiană, în traducerea lui G. Sadun Bordoni), capitolul închinat conservatorismului german, pp. 135-235.
4. F. Meusel *Edmund Burke und die französische Revolution*, Berlin, 1913.
5. J. Moser, *Semtliche Werke*, Berlin, 1842-1843.
6. A.H. Muller, *Die Elements der Staatkunst*, Wien, Leipzig, 1922.
7. A. de Tocqueville, *Scritti politici*, Torino, 1969; vezi şi *Democraţia în America*, Bucureşti, 1996.
8. Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
9. Lord H. Cecil, *Conservatism*, Londra, New York, 1912, pp. 9 şi urm.
10. G. Bedescchi, „Conservatismo vecchio e nuovo" (prefaţă la ediţia italiană a cărţii lui K. Mannheim), p. VI.
11. K. Mannheim, *op. cit.*, pp. 101, 103.
12. A.H. Muller, *op. cit.*, p. 151.
13. J. Moser *Semtliche Werke*, p. 158.
14. Vezi K. Mannheim, *op. cit.,* pp. 108-109, unde sînt folosite contribuţiile lui J. Moser şi A.H. Muller.
15. A. de Tocqueville, *Scritti politici*, vol. I, pp. 598-599.
16. *Ibidem*, p. 601.
17. *Ibidem*, pp. 498-499, 505, 510.
18. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 16-18.

19. G. Bedescchi, *op. cit.*, pp. XV-XVIIII ; vezi şi D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, „Karl Mannheim and Conservatorism", în *American sociological Review*, nr. 49, 1, 1984, pp. 71-85.
20. Vezi şi altele în Ion Bulei, „Conservatorismul", în *Curierul românesc*, an VIII, nr. 5, mai 1996.
21. Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principauts Roumaines, 1769-1831*, 1970 ; A. Pippidi, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucureşti, 1980.
22. I. Bulei, „La révolution et l'évolution dans la modernité de la Roumanie", în *Revue roumaine d'histoire*, aprilie-mai, 1990.
23. Vezi valoroasele sugestii ale lui Gh. Platon, „Le liberalisme roumain au XIX ème siécle" în *Culture and society. Structures, interferences, analogies in the Modern Romanian history*, Iaşi, 1985.
24. Vezi I. Bădescu, *Sincronism european şi cultura critică românească*, Bucureşti, 1984.
25. P.P. Negulescu, *Principiul naţional în politica conservatoare,* Biblioteca Academiei, Manuscrise, Arh. P.P. Negulescu, VII, mss. 17.
26. Pentru întreaga manifestare a conservatorismului în România vezi I. Bulei, *Sistemul politic al României moderne*, Ed. Politică, Bucureşti, 1987, capitolul „Conservatorismul politic", pp. 461-527, unde sînt analizate, folosindu-se şi contribuţiile de pînă acum, Teoria formelor fără fond, Reacţionarismul, Prudenţa, Tradiţionalismul, Evoluţionismul, Naţionalismul, Armonia Socială.
27. C. Noica, *Spiritul românesc în cumpăna vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan*, Univers, Bucureşti, 1978.

MONARHISMUL

Andrei Pippidi

Vă amintiţi că, într-un interviu al d-lui Emil Constantinescu din anul trecut, candidatul CDR la preşedinţia republicii a apreciat la 8-10% segmentul de populaţie fidel monarhiei. Despre exactitatea evaluării nu avem nici o confirmare, în lipsa unui referendum pe această temă, pe care consultarea populară din decembrie 1991 o atingea numai indirect. Constituţia adoptată atunci consideră subiectul închis, definitiv şi irevocabil. Totuşi, atît în Adunarea Constituantă, cît şi în Parlamentul care i-a urmat, au existat partizani ai monarhiei, chiar dacă puţini dintre ei s-au declarat ca atare. O asemenea profesie de credinţă a rămas individuală, căci partidele, din calcule electorale, au evitat să şi-o însuşească. Pe de altă parte, chiar Regele refuzînd să fie doar figura de proră a unui partid, monarhismul românesc de astăzi s-a ferit să se organizeze sectar şi centralizat. Mişcări civice (ca România viitoare) sau diverse asociaţii locale pentru răspîndirea cunoştinţelor istorice sînt marginale din punct de vedere politic. Nu e mai puţin adevărat că nostalgia regalităţii, ca sentiment care oferă societăţii o formă de solidaritate şi un obiect simbolic asupra căruia să-şi fixeze loialitatea, s-a dovedit tenace în aprilie 1992, cînd vizita Regelui a fost salutată cu un entuziasm extraordinar de o mulţime mult mai numeroasă decît ar fi putut-o mobiliza un singur partid. Însăşi intoleranţa antimonarhică a Puterii de ieri şi chiar cea manifestată de o mare parte din alegători arată neîncredere în legitimitatea regimului post-revoluţionar, îngăduind să se presupună că monarhiştii formează o minoritate redutabilă. În fond, maghiarii sînt sub 7% din populaţie şi îndîrjirea UDMR-ului a emoţionat Europa. Atunci, a fi monarhist în România contează mai puţin decît calitatea de membru al unei minorităţi naţionale? În orice ţară normală, 10-15 procente reprezintă destul ca să influenţeze deciziile politice la nivelul cel mai înalt. Aşadar, avem dreptul de a aduce în discuţie monarhismul alături de celelalte doctrine, printre care unele mult mai „nerealiste", din absenţă de aderenţi. Acesta ar fi primul punct stabilit. Al doilea lucru de reţinut este diferenţa între concepţia politică şi sentiment, a căror întîlnire produce monarhismul.

Cea dintîi nu e atît de veche cît se crede îndeobşte. De la o vreme, prin traducerea unei literaturi ruseşti „albe", proliferează la noi expresia bombastică

a unui cult regal, care, accentuînd aspectul cosmic al monarhiei, n-o mai concepe decît sacră şi absolută. Această variantă de ţarism influenţată de Bossuet este un import, ca şi ortodoxismul slavofil* . Conform acestei teologii politice, ar trebui să căutăm originea sistemului de gîndire monarhic în crîngurile sfinte ale unei imemoriale antichităţi. Acest demers etnologic a fost, de altfel, ilustrat de marii istorici. Ernst Kantorowicz, acelaşi care a analizat cu subtilitate teoria „celor două trupuri ale Regelui", prin care Evul Mediu occidental traducea obsesia continuităţii instituţiei mai presus de omul muritor, a observat că ceremonialul de la Versailles purcedea de la străvechea imagine a „răsăritului Soarelui", cu Ludovic al XIV-lea imitînd fără să ştie arhetipul faraonic[1]. Studiul exemplar al lui Marc Bloch a recompus contextul în care dinastiile medievale ale Franţei şi Angliei s-au întrecut în a-şi atribui harul lecuirii miraculoase[2]. Împăraţii bizantini par să cumuleze prerogative spirituale şi temporale : înconjurat de un ritual hieratic, basileul este arbitrul ortodoxiei şi, în acelaşi timp, apărătorul ei.

Dar monarhii moderni nu mai sînt taumaturgi şi, în aproape toate cazurile, au renunţat chiar la miruirea prin care purtătorul coroanei era sacralizat. Dintre cele unsprezece state europene care au păstrat pînă astăzi forma de guvernare monarhică, majoritatea au neutralizat aspectul religios al funcţiei regale. În Suedia şi Danemarca, luteranismul fiind religie de stat, suveranul trebuie să fie neapărat de această confesiune, dar acest element istoric ţine de împrejurările în care s-a afirmat, în epoca Reformei, identitatea naţională. Statul pontifical, restaurat de patru ori în ultimele două secole – în 1800, 1815, 1848 şi 1929 –, este hierocratic : o monarhie absolută, infinit mai puternică decît o implică teritoriul său, de o jumătate de kilometru pătrat, şi al cărei caracter electiv manifestă recursul la decizia divină. Deşi monarhul britanic, intitulat chiar „apărător al credinţei", este în Anglia (dar nu şi în Irlanda de Nord şi Wales) capul unei biserici naţionale, de la Reforma din secolul XVI, ţara a devenit multiculturală şi anglicanii au rămas o minoritate. În afară de aceste excepţii, modelul laicizat s-a impus, nu numai în Europa, ci şi dincolo de hotarele ei[3]. De exemplu, împăratul Japoniei a renunţat la divinizarea sa abia în 1945 : din abisul unei înfrîngeri inimaginabile, „fiul Cerului" s-a ridicat ca monarh constituţional.

Această autolimitare, în Europa occidentală, o găsim la capătul unei evoluţii întrerupte de un hiatus revoluţionar. Este interpretarea tradiţională potrivit căreia monarhia ar fi cunoscut patru – unii zic doar trei – etape, din secolul X pînă la Revoluţia franceză : monarhia feudală, cu fărîmiţarea autorităţii, atît teritorial,

---

* Mă gîndesc la o carte, de altfel admirabilă din punct de vedere literar : Vladimir Volkoff, *Despre Rege,* trad. Sanda Aronescu, Editura Fundaţiei Anastasia, Bucureşti. La aceeaşi editură, în 1992, a apărut *Majestate, nu pleca,* o culegere de articole, dintre care unele în acest spirit.

cît şi în sensul corporaţiilor privilegiate care-i îngustează libertatea de acţiune, monarhia „nouă", naţională, a cărei tendinţă de centralizare este controlată de adunări reprezentative, monarhia absolută, militarizată şi birocratizată, şi încă o variantă a acestui regim, care reformează structurile administrative şi sociale pentru a le moderniza, „despotismul luminat". Un alt punct de vedere este acela exprimat de Roland Mousnier, care prezintă întreaga istorie post-carolingiană sub numele monarhiei absolute, ca regim autocratic, pînă la Napoleon, considerat drept apogeul guvernării personale, deoarece a confiscat puterile legislativă, executivă şi judiciară, exercitînd în acelaşi timp controlul asupra religiei, învăţămîntului şi societăţii[4].

Dacă ne oprim însă la prima dintre cele două concepţii pe care am încercat să le rezumăm, este de înlăturat ideea falsă că monarhia constituţională şi-ar avea originea în Anglia şi că transformările care au condus la ea începuseră cu *Magna Charta Libertatum* din 1215, pentru a ajunge la 1689 şi la acea piatră de temelie a independenţei Parlamentului, *The Bill of Rights*[5]. În realitate, glorificarea actului smuls lui Ioan fără Ţară de către baronii săi anticipează, aşa cum oamenii de la 1848 se înşelau închipuindu-şi că limitarea autorităţii regale de către Stările Generale de-a lungul Evului Mediu a prefigurat triumful burgheziei[6]. Ceea ce au izbutit reprezentanţii reacţiunii aristocratice engleze din secolul XIII, adică suprimarea unor abuzuri şi confirmarea unor privilegii, este chiar linia politică urmată de Adunările de Stări care, din Spania pînă în Suedia, au îndiguit vremelnic puterea regală[7]. Orientarea istoriei Angliei în altă direcţie decît a monarhiei absolute, după revoluţia din 1688, a instalat un regim de Stări : preponderenţa Parlamentului faţă de monarh nu e de ajuns pentru a recunoaşte forma de guvernare căreia îi căutăm trecutul. Nici pledoaria lui John Locke, ideologul societăţii civile, pentru o autoritate limitată şi condiţionată n-a avut un efect imediat. Lucrările de teorie politică ale filosofului englez au găsit pe continent un climat intelectual mai favorabil decît în ţara sa. Dar despre reinstaurarea unui sistem de reprezentare democratic în Anglia nu poate fi vorba înainte de reforma din 1832. Deci, modelul britanic al monarhiei s-a constituit cu vremea, primind chiar din Franţa idei care se întorceau „acasă" ; în funcţionarea sa, ca şi în înfăţişarea sa publică, tradiţia a fost în mare măsură inventată, proiectîndu-se în trecut ceea ce erau de fapt inovaţii[8].

Sîntem aici pentru a vedea ce înseamnă „monarhismul". E implicată chiar în acest cuvînt competiţia cu o formă de guvernare rivală. Dar în Evul Mediu republicile, cîte existau, în Italia sau în Elveţia, cîte una în fiecare oraş, ori în văile unde ţăranii îşi apărau libertatea faţă de seniorii feudali, nu încercau să demonstreze superioritatea organizării lor. Cel mult, acesta era un subiect de disertaţie academică pentru umanişti. Cea dintîi republică a cărei proclamare, venind să încununeze o luptă de eliberare religioasă, a avut sensul de respingere a monarhiei este cea a Provinciilor-Unite, dar olandezii rupeau în 1581 legătura

cu un rege străin, „tiran şi călcător de lege". În 1649, cînd puritanii englezi l-au condamnat la moarte pe monarhul lor în urma unui proces politic, soluţia de continuitate a avut motive religioase şi sociale, numai că dictatura militară a lui Cromwell a stăpînit repede nihilismul celor mai radicali agitatori. Abia de la Revoluţia franceză stau faţă în faţă partizanii republicii şi cei ai monarhiei, iar în al doilea grup ideea unui compromis cu mentalitatea liberală are atît adversari, cît şi prieteni. Aceştia din urmă au construit monarhia constituţională, bazată pe principiul de *contract social*, formulat de Rousseau („într-o monarhie constituţională monarhul nu există decît în virtutea constituţiei sau a pactului social"[9]), şi pe teoria lui Montesquieu despre despărţirea celor trei puteri în stat[10].

Revoluţia franceză a venit după ce lupta ideologică împotriva absolutismului discreditase nu numai dreptul divin al regilor, ci şi pretenţia lor subsecventă la infailibilitate. Primul monarh constituţional a fost nefericitul Ludovic al XVI-lea, domnind „prin voinţa naţională" – aşa cum vrea Constituţia din 1791, care a trecut suveranitatea asupra naţiunii – pînă la 21 septembrie 1792, data de naştere a Republicii. În condiţiile egalităţii civile şi politice a tuturor cetăţenilor, regele nu mai poate decreta legi, stabili impozite, declara război, încheia pace, semna tratate de comerţ sau contracta împrumuturi decît în acord cu adunarea aleşilor naţiunii. Deciziile acesteia, valabile doar cu consimţămîntul regelui, pot fi suspendate de el, dacă le opune veto-ul său, dar numai timp de patru ani. Monarhul nu mai este proprietarul supuşilor săi, nici nu mai dispune de tezaurul statului. Ca orice funcţionar public, primeşte leafă: i s-a fixat o listă civilă. Deşi ereditară, funcţia sa este revocabilă. Nu acest regim efemer, gîndit ca la carte de teoreticieni în toiul unei revoluţii, va fi modelul urmat mai tîrziu[11], ci sistemul negociat după înfrîngerea lui Napoleon, ca o răscumpărare a întoarcerii Bourbonilor, şi legiferat prin Charta din 1814. În această versiune, al cărei autor a fost Benjamin Constant, monarhia constituţională prelua elemente din teoria sau din practica britanică: două adunări reprezentative, o magistratură independentă, inamovibilă, un executiv responsabil şi un rege simbolic, avînd funcţia de arbitru al confruntării politice. Charta era instrumentul de care o majoritate conservatoare moderată avea nevoie pentru a rezista extremelor antinomice liberalilor revoluţionari, dar şi nostalgicilor unor regimuri autoritare, fie supravieţuitori din emigraţie, fie bonapartişti. De la 1815 la 1848, Franţa a făcut astfel experienţa funcţionării unor principii încă noi: egalitatea înaintea legii, libertatea conştiinţei, libertatea cuvîntului şi a presei.

În cursul primei jumătăţi a veacului XIX, o formulă de guvernare asemănătoare a fost adoptată în Suedia în 1809, în Norvegia în 1814, în Belgia în 1831, în Olanda în 1848 şi în Danemarca în 1849. Dacă ţinem seama de faptul că toate aceste state sînt pînă astăzi regate şi că, împreună cu Marea Britanie şi cu cele mai mari dominioane ale ei (Australia, Canada, Noua Zeelandă), constituie lista, aproape completă, a celor mai stabile democraţii din lume, cîteva observaţii se prezintă de la sine. Menţinerea monarhiei a asigurat acestor naţiuni în epoca

modernă loialitatea segmentelor aristocratice, clericale, tradiţionaliste ale populaţiei, aflate natural în defensivă. La rîndul lor, prin concesii făcute la timp, ele au păstrat sau au recîştigat legitimitatea poziţiei lor în raport cu cei care intrau în posesia drepturilor civile şi politice[12]. Acolo unde monarhia a fost înlăturată pe cale revoluţionară, forţele credincioase tronului şi altarului au continuat, vreme de mai multe generaţii, să refuze colaborarea cu „noul" regim (ca în Franţa celei de-a Treia Republici, exceptînd armata). Continuitatea monarhiei a legitimat secesiunea, în cazul unor state care-şi revendicau independenţa (Belgia, Norvegia). A treia constatare este că toate aceste ţări nord-europene erau protestante şi caracterizate printr-un relativ echilibru între aristocraţie şi burghezie. În sfîrşit, climatul politic reflectă atît spiritul educaţiei publice din aceste ţări, tradiţional cu elasticitate, cît şi capacitatea instituţiei monarhice de a acţiona ca factor de democratizare.

Monarhia constituţională a fost introdusă, în condiţiile în care se recurgea la ea ca la un regim ideal, în statele sud-est europene care şi-au dobîndit mai tîrziu independenţa. Grecia (1864), România (1866) şi Bulgaria (1879) au apelat la o dinastie străină. Exemple ale acestei situaţii – „heterocefalie" – mai fuseseră Suedia, cînd l-a chemat pe Bernadotte, şi Grecia, aducîndu-l pe Otto de Bavaria. Tronul Spaniei i-a fost oferit lui Leopold de Hohenzollern, după refuzul căruia a domnit Amadeu de Savoia (1871-1873), principe italian, dar fratele reginei Portugaliei. Monarhul întemeietor de dinastie, nemaiavînd deci legitimitatea unor vechi asocieri între strămoşii săi şi ţară, se va baza pe principiul electiv, ceea ce presupune o suveranitate împărţită între el şi naţiune. Regii României au folosit în titulatura lor formula „prin graţia lui Dumnezeu şi voinţa naţională". Cei destinaţi să domnească în noile state, proveniţi din case princiare germane – cum va fi şi, în cazul Albaniei (1914), Wilhelm de Wied –, ofereau avantajul de a garanta prin reţeaua lor de înrudiri o formă de integrare în Europa curţilor regale. O compensaţie faţă de laicizarea sistemului statal, în care era diminuat rolul ritualurilor sacralizante. Conciliind principiile ereditar şi electiv, noile monarhii astfel instituite îşi manifestau caracterul reprezentativ prin actul de adeziune al domnitorului la o constituţie elaborată fără participarea sa[13]. Se ştie că imitarea modelului belgian de către Constituţia Principatelor-Unite a avut – şi nu numai în ochii autorului ei, V. Boerescu – semnificaţia unui gest de liberalism extrem. Criticii Constituţiei româneşti din 1923, variantă a celei din 1866, au dezaprobat tocmai limitarea puterilor monarhului; aceiaşi oameni politici vor consimţi în 1938 la instaurarea dictaturii regale.

În condiţii care nu aveau nimic în comun cu situaţia social-economică şi cu tradiţia civică a ţărilor din Europa de Nord, performanţa dinastiilor străine (Oldenburg-Glücksburg, Saxa-Coburg alături de Battenberg, din familia care-şi va lua, după primul război mondial, numele de Mountbatten, şi bineînţeles Hohenzollern) n-a fost deloc mai prejos decît aceea a indigenilor Obrenovici şi Karagheorghevici[14]. În comparaţie cu un Carol I al României sau un Gheorghe I

al Greciei, profesori de diplomaţie şi disciplină, devotaţi datoriei lor, cîţi s-au dovedit inferiori acestei datorii? Constantin I al Greciei sau Ferdinand al Bulgariei au guvernat autoritar şi cu o versatilitate calificată cu epitetul peiorativ de „balcanică". Dar ei au avut şi nenorocul de a alege cauza învinsă în primul război mondial. Ambiţia lor a provocat catastrofe militare, iar intervenţia făţişă a marilor puteri în politica internă le-a fost fatală.

Calitatea de drapel viu a acestor dinastii nu era numai decorativă, ci adecvată unei societăţi care, trăind încă sub altă zodie istorică decît autorii de constituţii care studiaseră dreptul în Apus, simţea nevoia de a fi stăpînită. Principiul monarhiei constituţionale este că „Regele domneşte, dar nu guvernează". Cum putea fi respectat acest îndreptar într-o lume care concepea guvernarea ca atribuţia fundamentală a domnitorului? Să zicem că, în prima etapă, de jumătate de secol, care corespunde aproximativ domniei lui Carol I, cînd politica era rezervată unei clase quasi-feudale de proprietari funciari şi cînd votul censitar îngăduia exerciţiul drepturilor civile unui român din optzeci – faţă de populaţia micului regat de la 1900 –, această distanţă între funcţia de arbitraj şi puterea executivă mai era posibilă. Însăşi condiţia de alogen a monarhului era încă o chezăşie a obiectivităţii acestei instanţe supreme.

Războiul, între altele, a schimbat atitudinea opiniei publice faţă de regele care făcuse dovada că se identifică, în ceasurile grave, cu ţara. Ferdinand al României a reacţionat ca Albert al Belgiei, arătînd că aparţine ca soldat patriei sale adoptive şi rupîndu-se, oricît l-ar fi costat personal, de strămoşii săi germani: este testul prin care cel care participă la umilinţa şi la gloria naţională va fi recunoscut în sfîrşit ca român. Pe de altă parte, după semnarea păcii, votul universal a introdus în viaţa politică românească populismul şi autoritarismul, a repus în discuţie eficacitatea şi moralitatea sistemului reprezentativ. Popularitatea monarhului îl putea ispiti să treacă peste marginile rolului său şi să-şi folosească imaginea publică drept instrument al imixtiunii sale în domeniul politicii interne.

La a treia generaţie, toate noile dinastii s-au văzut confruntate cu o criză politică, adaptare accelerată a vechilor structuri, pe care contemporanii, în majoritatea lor, o considerau drept o criză a democraţiei. De la sfîrşitul secolului trecut, Charles Maurras aducea o idee nouă, cea a „regelui-dictator", contrazisă hotărît de realităţile din ajunul primului război mondial. După război, în România a găsit adepţi convinşi, care au contribuit la consolidarea doctrinară a naţionalismului antidemocratic[15]. Cu o variantă în Grecia, unde, în 1936, Gheorghe al II-lea a încredinţat puterea unui dictator militar, generalul Metaxas, într-o formulă asemănătoare cu relaţia stabilită în Spania, de la 1923 la 1930, între Alfons al XIII-lea şi Primo de Rivera, statele sud-est europene au recurs la dictatura regală, regim menit să le restituie stabilitatea, să le apere graniţele sau să le extindă teritoriul, eventual să le asigure şi favoarea acelor mari puteri dominate ideologic de totalitarism. După Alexandru al Iugoslaviei (1929-1934) şi Boris al III-lea al Bulgariei (1935-1943), Carol al II-lea a păşit la rîndul său

pe aceeaşi cale riscantă în 1938[16]. Deşi susţinut de majoritatea oamenilor politici şi plebiscitat masiv la votul asupra noii Constituţii, acest regim s-a compromis printr-o politică incoerentă, căreia i s-au putut imputa şi suprimarea brutală a conducerii Mişcării Legionare, şi părăsirea fără luptă a provinciilor revendicate de Uniunea Sovietică, Ungaria şi Bulgaria. O atmosferă de suspiciune, cenzură şi corupţie, un stil politic caracterizat de apariţia miniştrilor în uniformă de operetă şi a ţăranilor defilînd cu pumnul ridicat ca pentru salutul roman au discreditat însăşi ideea monarhică. Elitele, care nu voiau o revoluţie, de dreapta sau de stînga, ci reforme, au sfîrşit prin a aplauda dictatura generalului Antonescu, eroic şi patern, al treilea om providenţial, după Codreanu şi Carol, de la care România aştepta o soluţie mîntuitoare.

Totuşi, cezarismul lui Carol al II-lea nu e relevant decît ca degenerare a formei de guvernare pe care o avem de studiat, travestirea monarhului în dictator fiind, după expresia lui Philippe Ariés, „un altoi bonapartist pe trunchiul regalismului tradiţional”[17]. Grandilocvenţa, cortegiile pompoase, cultul personalităţii au fost reluate de dictaturile următoare, dintre care ultima le-a dat chiar proporţii fără precedent. Dar monarhia constituţională în România n-a sucombat sub povara acestor păcate : ea nu s-a sinucis la 10 februarie 1938, nici nu a dispărut la 6 septembrie 1940, o dată cu detronarea regelui Carol de către prima rebeliune legionară, în acord cu un „caudilllo” militar şi cu dictatul Germaniei hitleriste. Ea şi-a dovedit vitalitatea în cele mai grele condiţii, de la 31 august 1944, data revenirii la Constituţia din 1923, şi pînă la 30 decembrie 1947, cînd o lovitură de stat, pentru care forţele de ocupaţie sovietice au folosit experienţa conspirativă a partidului comunist, a înscenat „falsa moarte a monarhiei”[18].

Marile fapte ale monarhiei româneşti s-au integrat definitiv în patrimoniul naţional. Ele sînt : independenţa, prima modernizare, Unirea din 1918, reformele care i-au urmat, desprinderea României de Axă şi intrarea ei în luptă, tîrzie, dar eficace, pentru cauza învingătoare, recuperarea Ardealului şi ultimele eforturi de a rezista comunismului. Restituirea adevăratei imagini despre trecut înseamnă şi reabilitarea personală a Regelui Mihai. Iar aceasta nu e numai o victorie împotriva contrafacerilor grosolane şi a legendelor triviale sau o regăsire a memoriei pe care a şters-o reflexul nostru autodefensiv, este şi apropierea de o temă de reflecţie. Aceasta ar fi : cît şi ce din vechea Românie vrem să restaurăm şi să integrăm în construcţia, desigur mai largă, a viitorului acestei ţări. Mă grăbesc să adaug că problema nu se pune decît pentru unii dintre noi, alţii continuînd să respingă în bloc orice a precedat cataclismul de la finele deceniului al cincilea.

Ar fi timpul să ne silim la o expunere didactică, măcar pentru precizările următoare, cu privire la aptitudinile şi limitele monarhiei constituţionale, aşa cum erau definite în 1923.

Raţiunea de a fi a formei de guvernare este că uneşte cele două funcţii ale sale, cea de arbitru şi cea de simbol al unităţii naţionale, cu tradiţia istorică pe care o întruchipează. Fiind ereditară, ea asigură continuitatea şi stabilitatea politică. Ea participă la puterea executivă, pe care o împarte cu miniştrii, cărora monarhul le deleagă autoritatea sa, cu diferenţa că aceştia sînt singurii responsabili. Inviolabilitatea persoanei regelui este corolarul poziţiei sale de echilibru între cele trei puteri, monarhul avînd rolul de a supraveghea şi armoniza raporturile între executiv, legislativ şi judiciar, în schema ideală concepută de Montesquieu[19]. Mijloacele necesare îi sînt oferite în cadrul constituţional : prin tradiţie comandant suprem al armatei, el are dreptul de a revoca miniştri sau chiar de a demite guvernul, de a dizolva parlamentul şi de a acorda amnistii. „Toate puterile statului emană de la naţiune" (cf. Art. 3 din *Declaraţia Drepturilor Omului*), declară şi *Constituţia din 1923* (art. 330), dar monarhul, creştin ortodox, deţine, prin binecuvîntarea celei dintîi dintre bisericile naţionale, un mandat pe viaţă. „Graţia lui Dumnezeu", invocată cu prilejul oricărui act regal, reprezintă un element de majestate la care puterea preşedintelui Republicii, secularizată, nu poate pretinde. Totodată, este o subliniere a continuităţii cu şiragurile de voievozi încoronaţi de Hristos de pe frescele ctitoriilor lor.

„Voinţa naţională", şi ea prezentă în titulatura suveranului României, este sacră şi ea pentru mulţi în acest veac al democraţiei. O responsabilitate morală faţă de ea este învederată prin jurămîntul depus de Mihai I, după cei trei predecesori ai săi, şi care e acelaşi ca şi în Belgia : „Jur a păzi Constituţia şi legile poporului român, a menţine drepturile lui naţionale şi integritatea teritoriului". Un preşedinte de republică este şi el garantul Constituţiei, dar ca funcţionar civil ales, jurămîntul îl leagă, îi ridică oprelişti, are deci un sens limitativ. Regele este prin tradiţie un ostaş, ceea ce evocă straja de la hotare, veghea asupra unor instituţii şi drepturi intangibile. În plus, acest teritoriu este cel pe care strămoşii monarhului l-au apărat sau lărgit, legile sînt acelea pe care acei înaintaşi din care el descinde le-au promulgat. Deci, de o parte, obligaţia temporară, pe care ar accepta-o oricînd un profesionist destoinic, de partea cealaltă onoarea de soldat, datoria imperioasă pe care o presupune o moştenire, mistica serviciului pentru care te-ai născut.

Monarhia constituţională are toate avantajele republicii – cu cîteva mai mult – şi nu are, în schimb, neajunsurile ei. De pildă, transferurile dese de putere, relaţia obligatorie dintre preşedinte şi partidul care l-a propulsat, agitaţia şi cheltuiala, enorme, pe care le prilejuiesc alegerile prezidenţiale. Nu vom contesta îndreptăţirea sufragiului universal, dar trebuie să recunoaştem că este, în solicitarea votului unei mulţimi necunoscute, cu care candidatul are numai o întîlnire scurtă şi superficială, o inevitabilă demagogie. Electoratul este rareori dispus să-l recompenseze pe acela care-i făgăduieşte numai „sînge, sudoare şi lacrimi". Atunci, e bine ca măcar magistratura cea mai înaltă a statului să fie cruţată de

o concurenţă din care iese învingător cine a ştiut să se facă mai simpatic. Ce respect mai putem avea pentru un campion la exerciţii oratorice de ocolit realitatea?

Un monarhist în România se bucură, fireşte, de succesele de consideraţie pe care le obţine Simion al Bulgariei, speră la întoarcerea pe tron a lui Constantin al Greciei şi, de ce nu?, îi dezaprobă pe francezi că întîrzie să-i recheme pe Bourboni. El are oroare de revoluţia rusă care a masacrat o dată cu ţarul încă 18 Romanovi, primele jertfe dintr-un şir nesfîrşit. Dar, mai cu seamă, poartă un adînc şi afectuos respect Majestăţii Sale Regele Mihai.

Deşi, pînă acum, expunerea noastră s-a străduit să fie cît mai impersonală, nu e posibil să vorbeşti despre monarhism, adică tocmai despre acea doctrină care personalizează autoritatea politică în cel mai înalt grad, fără a-l aduce în discuţie pe Rege. Aceasta nu înseamnă a ne abate cîtuşi de puţin de la aspectele de ansamblu ale subiectului. *Mihai I nu reprezintă doar „un capitol din destinul ţării"*[20]: *el este chiar o desăvîrşită întruchipare a monarhiei moderne*.

Părinţii noştri au fost supuşii săi de două ori: între 1927 şi 1930, apoi din 1940 pînă în 1947, în total zece ani de domnie din care cel mult trei, de la 23 august la 30 decembrie, au fost de efectivă răspundere în timpuri grele. Dacă istoria n-ar fi anulat actul de la 4 ianuarie, cu consecinţe care ne urmăresc implacabil, ne-am pregăti anul acesta pentru aniversarea din iulie: 70 de ani de domnie, un record absolut*. E chiar neverosimil că sîntem contemporanii cuiva care, înainte de a fi o mare şi dureroasă absenţă pentru români, a fost cel mai tînăr dintre şefii de stat ai celui de-al doilea război mondial, luînd parte la o biruinţă consacrată formal prin decoraţii de un excepţional prestigiu. Din ostatic al dictaturilor, tînărul de atunci a izbutit să devină, printr-un gest de curaj, suveranul cel mai iubit al românilor, înnoind pactul dintre dinastie şi ţară. Ura pe care i-o poartă acestui om este, pînă astăzi, semnul distinctiv al extremiştilor, de dreapta ori de stînga. I se cuvine recunoştinţă şi pentru înţelepciunea cu care, sacrificîndu-se, a cedat forţei, în loc să arunce ţara într-un război civil. După ce a fost silit să semneze o abdicare nulă de drept, el a păstrat, faţă de o emigraţie dezbinată, o atitudine neutră şi rezervată, în limitele stricte ale rolului său de arbitru. În acelaşi timp, faţă de instanţele politice care ar fi putut influenţa soarta poporului român, el a pledat cauza noastră fără oboseală şi fără dezgustul pe care indiferenţa ascultătorilor săi din Occident l-ar fi meritat. Dintre toate mesajele sale de încurajare şi de încredere pe care, chiar cînd nu mai era nici un motiv de a spera, le-a adresat celor din ţară, unul a intrat în istorie: cel prin care, în decembrie 1989, a cerut armatei române să se solidarizeze cu răscoala de la Timişoara şi să întoarcă armele contra unei dictaturi criminale. Guvernul de generali şi de politicieni comunişti reformatori pe care

* Conferinţa a fost ţinută în luna ianuarie, 1997 (n.ed.).

apelul regal i-a îndemnat să ia conducerea *provizorie* a României s-a format într-adevăr, dar n-a înţeles să mai cedeze locul ocupat. Exilul lui Mihai I durează, iată, de o jumătate de veac. Nelegitim a fost actul de la 30 decembrie, ilegală este şi contestarea calităţii sale de român, la care are dreptul şi ultimul borfaş, numai fiindcă s-a născut aici. Pînă şi Academia a îndrăznit să-i refuze fostului ei protector titlul de membru de onoare, pe care ea l-a restituit tuturor celorlalţi lipsiţi de el în 1948, cu condiţia să fi murit între timp.

Omul de la Versoix, prin educaţie şi prin temperament chiar, este un rege constituţional. Încă din tinereţe a mărturisit odată că vărul său, George al VI-lea, i-a fost un exemplu[21] : modestia, demnitatea şi statornicia monarhului britanic au avut asupra lui Mihai I o influenţă puternică. Ori de cîte ori Regele şi-a manifestat dorinţa de a fi sfătuitorul sau garantul reformelor de care această ţară are nevoie, el a vorbit cu gravitatea şi cu răspunderea cuiva care n-ar fi încetat niciodată să-şi îndeplinească misiunea pentru care era menit. Pentru acest rol ambiguu, care cere devotament dezinteresat pentru treburile publice, dar interzice orice emfază, e greu de imaginat un personaj mai potrivit. Cu două însuşiri în plus. Deşi monarhia constituţională e laică, Regele Mihai, după cum ştiu cei care l-au ascultat sau l-au citit, este profund pios şi, prin urmare, sensibil la aspectul religios al datoriei sale : un motiv în plus pentru a o lua în serios. Pe de altă parte, dacă ne gîndim o clipă la vorba lui Montesquieu, după care resortul decisiv al monarhiei este onoarea[22], s-ar putea spune că un popor care a devenit indiferent la acest punct de sprijin al caracterului mai are o singură şansă, cea de a se întoarce la limbajul pe care doar Regele îl mai ţine minte.

Conferinţa aceasta şi-a propus să evalueze o idee politică şi să enumere argumentele care se pot aduce în favoarea ei sau a celui care o personifică. De aceea, n-ar fi la locul său să calculăm sorţii de izbîndă ai acestui proiect sau să intrăm în detalii în legătură cu delicata problemă a succesiunii, mai ales după căsătoria Alteţei Sale Regale Principesa Margareta.

De reţinut este numai că republica din 1947 a fost instalată printr-un act de violenţă, pe cînd cea din 1991 (ca să-i stabilim vîrsta după data Constituţiei fondatoare) a urmat în virtutea inerenţei, fiind confirmată prin voinţa unei majorităţi parlamentare care se simţea solidară cu autorii loviturii de stat de la 30 decembrie. Mai mult, articolul 148 din actuala Constituţie interzice ca o eventuală revizuire a legii fundamentale să aducă în discuţie „forma republicană de guvernămînt". Totuşi, specialiştii în drept constituţional aduc obiecţii fundamentale acestui document, a cărui putere legală o pun la îndoială[23]. Adevăratul motiv pentru care această controversă riscă să mai dureze 20 de ani este că noua elită politică din România nu tolerează un şef al statului care să nu-i datoreze ei legitimitatea sa. *Regelui nu i se poate ierta că vine, nu din Elveţia, ci din istorie* [24].

De la aspectul de doctrină şi de la cel de drept, să trecem – pentru a încheia – la unul pur subiectiv, fiindcă va fi vorba de sentiment. Există ţări europene unde

sentimentul regalist a rămas puternic, deşi regimul republican s-a instalat demult şi nu dă semne de slăbiciune. În Polonia, de pildă, reconstrucţia Palatului Regal din Varşovia, cu contribuţia masivă a cetăţenilor şi a emigraţiei, a însemnat mai mult decît un gest cultural : a fost, pentru o identitate culturală cenzurată, cel dintîi act spontan al trezirii la viaţă. Sînt două sute de ani de cînd ultimul rege, Stanislaw-August, a plecat din acel palat şi ţi se povesteşte despre el, ţie, turist străin, cu căldură afectuoasă de parcă ar fi fost ieri. În Franţa a trecut un secol de la moartea contelui de Chambord, al cărui portret în medalion era o preţioasă moştenire de familie pentru oamenii dintr-o generaţie care a dispărut de curînd. Monarhismul a ieşit din cadrul parlamentar o dată cu *Action Française*, dar mai are o presă a sa, persistă în grupuri tradiţionaliste şi conservatoare, capabile chiar să organizeze manifestaţii în stradă (de ziua Ioanei d'Arc, sfîntă în calendarul catolic, sau la comemorarea decapitării lui Ludovic al XVI-lea).

În România, statul şi clasa politică, începînd din 1948, au mobilizat contra monarhismului toate mijloacele de presiune şi de dezinformare. Au fost tineri a căror viaţă a fost distrusă, ca acea doamnă pe care o cunosc : închisă la 18 ani, fiindcă strigase „Trăiască Regele" la 8 noiembrie 1945. Pentru cei mai mulţi din generaţia aceea, 1989 a venit prea tîrziu. În copilăria mea, intram în case în care se mai vorbea cu înflăcărare despre „străjerie" şi despre „marele voievod", cam pe vremea raportului Hruşciov. Un fost aghiotant al lui Carol al II-lea trăia din ce cîştiga ca figurant la Buftea sau din vînzarea iconiţelor şi cărţilor de joc pe care le picta cu aceeaşi migală de miniaturist, dar avea pe perete fotografiile familiei regale. Mesajele de Anul Nou de la BBC sau de la Europa Liberă erau ascultate cu religiozitate, alături de alte indicii, cît de vagi, că „vin americanii". Treptat, numărul acestor credincioşi ai monarhiei a scăzut, iar cei rămaşi se întîlneau la încă o înmormîntare, la încă un parastas. Era un regret al trecutului care se transmitea în familie, ca o educaţie secretă, paralelă cu şcoala, şi această sarcină şi-o asumau de obicei femeile : mame, mătuşi, bunici, amestecînd în aceeaşi nostalgie pe regii de odinioară cu amintirile din copilărie. Atît în afara, cît şi înlăuntrul cercului acestor familii, din care cel puţin un membru fusese arestat, era şi o formă mai frivolă de nostalgie : snobismul celor care căutau *Jours de France* sau *Paris-Match* pentru pozele lor cu căsătorii regale sau interioare de castele. La cei mai tineri, atracţia fructului interzis aducea impresia că au fost frustraţi de o inaccesibilă vîrstă de aur. Numărul acestor „para-monarhişti" a crescut pe măsură ce devenea mai improbabilă întoarcerea Regelui şi a sporit brusc în 1990-1992. Declaraţiile oficiale că, la venirea Regelui în Bucureşti, imensa mulţime care l-a întîmpinat s-a adunat din curiozitate au un sîmbure de adevăr. Erau acolo mulţi oameni care nu auziseră niciodată de numele lui Mihai I sau care-l crezuseră mort demult. Ce n-au înţeles însă guvernanţii României din acel moment, induşi în eroare de festivităţile comuniste în mijlocul cărora au crescut, este că o asemenea sărbă-

toare populară autentică, prin senzaţia unică pe care a dat-o, de solidaritate paşnică şi firească, a recrutat pe loc mulţi partizani pentru cauza regală. Cu o forţă neaşteptată a izbucnit iarăşi mitul părintelui căruia i se cere să înfăptuiască minunea.

Partidele politice din Convenţia Democratică sau din jurul ei s-au recrutat în parte din mediul regalist, în care sentimentul mai exista, dar, după moartea domnului Corneliu Coposu, n-au mai menţionat subiectul. Oportunismul, în politică, trece drept clarviziune. E adevărat şi că mulţi regalişti de sentiment n-au devenit militanţi, nu frecventează nici măcar manifestaţiile de 10 mai. Ei formează în schimb un public sensibil la reabilitarea regilor, pe care istoriografia comunistă i-a ponegrit fără scrupule. Cultura şi informaţia cotidiană sînt domeniile care s-au deschis primele unui monarhism care oscilează încă între nostalgie şi acţiune politică.

Note şi referinţe bibliografice

1. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du Roi,* Paris, 1989.
2. March Bloch, *Les rois thaumaturges,* Paris, 1961. (Pentru ediţia în limba română vezi *Regii taumaturgi*, trad. Val Panaitescu, Editura Polirom, 1997.)
3. Christian Bidégaray, „Le monarque chef religieux", în *Pouvoirs*, 7-8, 1996, pp. 55-72.
4. Roland Mousnier, *La monarchie absolue en Europe, du V*$^{-ème}$ *siècle à nos jours,* Paris, 1982.
5. Semnificative rezerve faţă de exagerarea importanţei Chartei din 1215, la N. Iorga, *Originea formelor de viaţă contemporane,* Bucureşti, 1935.
6. Amîndouă aceste erori sînt desăvîrşit exemplificate de opera lui Augustin Thierry, care a scris *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* dar şi *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État*.
7. Vezi Gheorghe I. Brătianu, *Adunările de Stări din Europa şi în Ţările Române în Evul Mediu,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1996.
8. Cf. David Cannadine, „The Context, Performance and Meaning of Ritual : the British Monarchy and «The Invention of Tradition»", în vol. *The Invention of Tradition,* ed. Eric Hobsbawm şi Terence Ranger, Cambridge, 1994, pp. 101 şi urm.
9. Decretul Senatului Conservator prin care Napoleon este silit să abdice, depus la 2 aprilie 1814.
10. Ele se temperează una pe alta în statele „moderate", care constituie idealul autorului (*L'Esprit des Lois*, V, XI, *De l'excellence du gouvernement monarchique*, XIV, *i.f.*).
11. Cu excepţia Norvegiei, a cărei Constituţie din 1814, în vigoare şi astăzi – cea mai veche din Europa –, o imită pe cea franceză din 1791.
12. Seymour Martin Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics,* Baltimore, 1981, pp. 65-66.

13. Philippe Lauvaux, „Les monarchies : inventaire des types", în nr. citat al revistei *Pouvoirs*, pp. 23-41.
14. E greu de clasat printre monarhii constituţionali Zogu Ahmed-bei, devenit din şef de bandă preşedinte de republică (1925) şi apoi rege (1928-1939).
15. René Rémond, *Les droites en France*, Paris, 1982. Vezi şi Florin Ţurcanu, „Politique et tradition dans la Roumanie des anées 20", R.E.S.E.E. XXXIV, 1996, 3-4.
16. Andrei Pippidi, „Inevitabila dictatură", în *Rezerva de speranţă*, Bucureşti, 1995, pp. 171-174. Evident, Al.Gh. Savu, *Dictatura regală, 1938-1940*, Bucureşti, 1970, e o lucrare depăşită. Din motive diferite, nici Ioan Scurtu, *Contribuţii privind viaţa politică din România. Evoluţia formei de guvernământ în istoria modernă şi contemporană*, Bucureşti 1988, nici eseul meu *România regilor*, Bucureşti, 1994, n-au dat o imagine completă şi deplin obiectivă a acestei perioade, subiect deschis cercetărilor viitoare. Acestea pot utiliza acum primele trei volume ale *Însemnărilor zilnice* ale lui Carol al II-lea, ed. M.D. Ciucă şi Narcis D. Ion, Bucureşti, 1995-1996.
17. Philippe Ariès, „La nostalgie du roi", în *Essais de mémoire*, Paris, 1993, p. 197.
18. Andrei Pippidi, „Falsa moarte a monarhiei", în *Memoria*, 5.
19. *L'Esprit des Lois*, XI, VI.
20. Expresia îi aparţine lui Andrei Pleşu, *Chipuri şi măşti ale tranziţiei*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 403.
21. J. Wheeler-Bennett, *Friends, Enemies and Sovereigns*, Londra, 1976.
22. *L'Esprit des Lois*, III, VI-VII.
23. Eleodor Focşeneanu, *Istoria constituţională a României, 1859-1991*, Bucureşti, 1992.
24. Bibliografie recomandabilă : Mircea Ciobanu, *Convorbiri cu Mihai I al României*, Humanitas, Bucureşti, 1991 ; *idem*, *Noi convorbiri cu Mihai I al României*, Bucureşti, 1992 ; S.M. le roi Michel de Roumanie, *Le règne inachevé, conversations avec Philippe Viguié-Desplaces*, Paris, 1992. Cf. Stéphane Bern, *Les couronnes de l'exil*, Paris, 1990.

NAŢIONALISMUL

Naţionalismul, politica etnică şi naţional-comunismul

Alina Mungiu-Pippidi 109

Aspiraţiile naţional-politice ale minorităţii maghiare din România

Béla Markó 122

Istorism şi naţionalism în România modernă

Alexandru Zub 130

NAŢIONALISMUL, POLITICA ETNICĂ ŞI NAŢIONAL-COMUNISMUL

Alina Mungiu-Pippidi

Justificare

Este naţionalismul o doctrină ? Iată prima întrebare la care trebuie să răspundem pentru a justifica prezenţa acestui capitol în volumul de faţă. El a existat, de altfel, şi în volumul din 1924, ca text al conferinţei celui mai ilustru reprezentant intelectual al naţionalismului românesc : Nicolae Iorga. În acele timpuri, justificarea prezenţei naţionalismului ca doctrină politică părea mult mai puţin necesară. În mod paradoxal, redeşteptarea unor mişcări etnoregionale în Occident, pierderea electoratului unor partide tradiţionale în favoarea unor formaţiuni politice de mobilizare etnolingvistică, autonomiste sau separatiste, ca şi supravieţuirea comunismului declarat mort înainte de vreme în haina unui naţionalism redescoperit vorbesc de la sine despre actualitatea şi succesul naţionalismului şi pun dincolo de orice îndoială oportunitatea discuţiei despre naţionalism.

În ce priveşte abordarea naţionalismului ca doctrină, aici pot exista două răspunsuri diferite, fiecare derivînd din cele două abordări contemporane ale teoriei naţionalismului. Primul ar fi acela că *naţionalismul nu este o doctrină sau o ideologie, ci o metodă*, printre altele, de mobilizare politică, în folosul unor elite care îl utilizează fără a-l considera drept filosofia lor generală de organizare a societăţii – care poate fi o alta, liberală, conservatoare sau socialistă. Acest tip de estimare urmează linia unor autori ca Eric Hobsbawm sau Benedict Anderson, care accentuează latura fabricată a sentimentului şi comunităţii naţionale prin intermediul literaturii, educaţiei de stat şi a variilor forme de propagandă modernă de care se servesc elitele conducătoare pentru a mobiliza masele în scopurile lor sau a le demobiliza de la altele. Al doilea răspuns, de care ne simţim mai apropiaţi, este acela că *naţionalismul este o ideologie politică*, înţelegînd prin aceasta o viziune generală asupra lumii cu implicaţii prescriptive asupra politicii, iar combinaţiile variate în care îl găsim se datorează nu subordonării sale faţă de alte corpuri de doctrină – ele îi sînt mai întotdeauna subordonate în aceste asocieri –, ci cameleonismului său, datorat sintezei dintre

universalismul său ca doctrină şi apelul său specific către fiecare naţiune în parte – situaţie care face ca doctrina naţionalistă să fie cea mai generală dintre toate. Naţionalismul este, privit din perspectiva dicţionarului de filosofie politică Blackwell, cea mai de succes doctrină politică existentă. Considerat îndeobşte ca o doctrină exclusivistă, naţionalismul este, paradoxal, dacă îl privim în limitele statului naţional de care nu poate fi separat, o doctrină mai inclusivistă decît celelalte, iar partidele naţionaliste sînt de regulă *catch-all parties*, reunind aderenţi din întreg corpul social, indiferent de clasă şi cel mai adesea şi de religie, avînd ca unic criteriu de includere cultura – înţelegînd prin aceasta, cel mai adesea, limba comună.

Un lucru este în orice caz limpede : că etnicitatea şi naţionalismul nu au dispărut ca urmare a modernizării nici măcar acolo unde proiectul social al modernizării a fost dus la bun sfîrşit, şi că ele vor supravieţui în continuare atîta vreme cît diferenţele culturale vor avea consecinţe sociale şi politice, fie că este vorba de state multinaţionale, de state naţionale incluzînd minorităţi etnice sau de state naţionale omogene etnic, dar confruntîndu-se cu fenomenul imigraţiei, fenomen care a schimbat în ultimii zeci de ani atît de mult faţa unor mari oraşe occidentale.

O dată stabilit că naţionalismul este în zilele noastre la fel de *bien-portant* ca în ultima sută de ani, ar fi momentul să încercăm să definim naţionalismul, deoarece şi aici există măcar două apropieri diferite. Pentru aceasta, să începem prin a trece în revistă cîteva definiţii contemporane, cele ale etniei, naţiunii şi, finalmente, a naţionalismului.

Etnie, etnicitate, naţiune, naţionalism

Ni se pare util să începem această trecere în revistă a conceptelor cu termenul de etnie, deoarece mare parte din dezbaterea modernă şi contemporană asupra viitorului statului-naţiune şi asupra dreptului la autodeterminare se bazează pe distincţia deseori discutabilă dintre etnie, popor şi naţiune. Termenul grecesc *ethnos*, aşa cum îl găsim la variaţi autori antici, se referea la un grup de prieteni, la un popor sau o castă. În Noul Testament, el este folosit pentru a desemna pe gentili sau goi, adică pe ne-creştini şi ne-evrei.

Din numeroasele definiţii contemporane ale etnicităţii, Smith şi Hutchinson sintetizează şase trăsături definitorii ale acesteia :

1. un nume comun propriu, pentru a identifica şi exprima „esenţa” unei comunităţi ;
2. un mit al originii comune, mai degrabă mit decît fapt, un mit care cuprinde ideea unei origini comune în timp şi spaţiu, şi care dă unei etnii un sentiment al înrudirii fictive, ceea ce Donald Horowitz numeşte o „supra-familie” (Horowitz, 1985) ;

3. o memorie istorică împărtăşită sau, mai curînd, amintiri colective ale unui trecut sau trecuturi comune incluzînd eroi, evenimente, comemorări ale acestora ;

4. unul sau mai multe elemente ale unei culturi comune care include de obicei religia, obiceiurile sau limba ;

5. o legătură cu o vatră, nu neapărat fizic ocupată de către etnie, dar prezentă ca ataşament simbolic faţă de teritoriul ancestral, ca în cazul popoarelor din diaspora ;

6. un sentiment de solidaritate cel puţin din partea unor secţiuni ale populaţiei etniei (Smith şi Hutchinson, 1996).

Ce are în plus naţiunea faţă de etnie ? Aici părerile sînt împărţite şi apar diverse concepte derivate, cum ar fi cel de naţionalitate, care încearcă să clarifice distincţia. În general însă, există un tip de definiţie care accentuează elementul subiectiv al naţiunii, sentimentul de solidaritate zilnic supus acelui „plebiscit cotidian" de care vorbea Renan, şi un altul care încearcă să obiectiveze diferenţa, accentuînd legătura dintre naţiune şi stat, definind naţiunea prin intermediul cetăţeniei. Acest tip de definiţie se justifică prin observaţii de genul celei a lui Max Weber : există naţiuni, precum cea elveţiană, care nu au în comun nici măcar elementul cel mai răspîndit din definiţia naţiunii, limba comună. Un autor contemporan care a revizuit recent într-un volum cele trei concepte de bază – naţiune, cetăţenie şi etnicitate –, T.K. Oomen, conchide că majoritatea definiţiilor leagă teritoriul de naţiune. O naţiune este, deci, o entitate teritorială cu care membrii au o legătură afectivă şi în care investesc un sens moral ; este şi o vatră, ancestrală sau adoptată. Naţionalitatea este identitatea colectivă pe care membrii unei naţiuni o capătă prin identificarea cu naţiunea. Oomen remarcă şi el că limba comună poate lipsi uneori ca limbă ancestrală comună, dar este de acord cu Deutsch că elementul vital în formarea şi menţinerea unei naţiuni este comunicarea, care se realizează de regulă printr-o limbă comună, nu neapărat limba maternă. Fuziunea teritoriului cu limba, spune Oomen, este cea care dă naştere naţiunii : naţiunea este o comunitate în comunicare cu vatra sa (Oomen, 1997).

Începînd din acest punct, trecerea în revistă a lui Oomen devine o critică la adresa celor care introduc în această definiţie încă un element : statul. Reprezentantul contemporan cel mai notoriu este Anthony Giddens, care defineşte naţiunea ca „o colectivitate în cadrul unui teritoriu clar demarcat, care este subiectul unei administraţii unitare, monitorizată de aparatul intern al statului şi al altor state" (Giddens, 1985). Această definiţie „obiectivistă" se află la polul opus celei subiectiviste formulate de autori precum Wajker Connor, care scrie că : „Naţiunea este un grup etnic care se autodiferenţiază…Viziunea proprie a unui grup despre el însuşi, mai curînd decît caracteristicile «tangibile», constituie esenţa în stabilirea existenţei sau neexistenţei unei naţiuni" (Connor, 1994).

Statul, conform celei mai banale definiţii pornind de la monopolul forţei descris de Weber, poate fi definit ca o instituţie legal constituită care oferă rezidenţilor săi securitate faţă de posibilele agresiuni interne sau externe. Definiţiile statului şi ale naţiunii au în comun teritoriul. Oomen obiectează că aceste definiţii nu se potrivesc statelor multinaţionale, ca India, care, în plus, nu s-au dovedit doar stadii de tranziţie către state-naţiune pure, ci sînt destul de stabile, contrar remarcii cunoscute a lui Dahl (Dahl, 1971) că stabilitatea statului pare să fie invers proporţională cu pluralismul cultural. Ceea ce leagă pe locuitorii statului multinaţional, remarcă Oomen, este cetăţenia.

Un set de distincţii cu aplicabilitate mai curînd istorică, deci fără pretenţia de a rezolva spinoasa problemă a statului multinaţional, oferă Deutsch, cînd spune: „Confluarea statului cu poporul dă naştere naţiunii moderne. O naţiune este un popor care posedă un stat sau care a dezvoltat capabilităţi pentru a forma, sprijini şi impune o voinţă comună. Iar un stat-naţiune este un stat care a devenit în mare măsură identificabil cu un popor". Giddens, la rîndul său, defineşte statul-naţiune ca „un set de forme instituţionale de guvernare care menţin un monopol administrativ asupra unui teritoriu cu graniţe demarcate, a cărui domnie este caracterizată prin lege şi controlul direct al mijloacelor de violenţă internă sau externă".

Mulţi autori – Anthony Smith şi Ernest Gellner, printre cei mai iluştri – consideră că ţinta finală a naţiunii este formarea unui stat naţional. Alţii, ca Oomen, contestă aceasta sau măcar încearcă să separe modelul european – în care formarea statului naţional s-a impus ca obiectiv al naţionalismului originar şi a corespuns organizării sociale şi politice europene – de restul lumii, de lumea în dezvoltare, în care grupurile naţionale şi graniţele nu corespund nici măcar în forma aproximativă în care corespundeau la finele primului război mondial în Europa. Dacă, într-adevăr, ţinta finală a unei naţiuni este formarea statului naţional, coincidenţa dintre o limbă, o cultură, un stat de care scrie Anthony Smith, atunci toate mişcările etnoregionale contemporane sînt nu doar naţionaliste, ci şi iredentiste, chiar cele care, spre deosebire de Parti Quebecois, nu recunosc pe faţă acest lucru, şi toate statele naţionale care conţin minorităţi etnice importante sînt susceptibile de naţionalism etnic.

Ajunşi aici, este însă momentul să răspundem, în lumina acestor clarificări, la întrebarea: *ce este naţionalismul ?* O parte din răspuns se deduce deja, ca şi faptul că nu există un singur răspuns la această întrebare. Un element pe care îl putem elimina din start este încercarea de a defini naţionalismul astfel încît acesta să fie un fenomen „pozitiv" sau „negativ". Discuţia despre naţionalismul „bun" sau „rău" trebuie redusă la discuţia mai modestă despre naţionalismul „adecvat" sau „inadecvat", iar adecvarea sau inadecvarea variază în funcţie de sistemul de valori după care judecă observatorul şi după perioada istorică la care se aplică judecata. Vîrstele politice la care se află diferitele continente şi regiuni ale globului sînt diferite, iar judecata contemporană asupra naţiona-

lismului – în orice caz cea comună, dar foarte adesea şi cea dogmatic-academică – face abstracţie de acest lucru, aplicînd aceeaşi unitate de măsură vechii Europe şi noii Africi. Chiar această distincţie poate părea politic incorectă, cu toată precizarea că „vechi" şi „nou" se referă în fraza de mai sus la vechimea formelor de organizare politică de pe cele două continente.

În viziunea noastră, naţionalismul nu este nici bun, nici rău, ca orice fenomen inevitabil. Gellner, după părerea noastră, are dreptate cînd afirmă că nevoia de omogenitate culturală a societăţii moderne a dat naştere naţionalismului. Ca şi Deutsch, el vede în naţionalism tendinţa rezultată din presiunea socială, economică şi politică a modernităţii de a crea o unitate cît mai funcţională – statul--naţiune. Naţionalismul a apărut deci datorită valorii sale utilitare. Istoric, am putea astfel clasifica naţionalismul luînd în considerare un moment de referinţă, cel al realizării proiectului statului naţional. Este ceea ce şi face un autor contemporan, Charles Tilly, care clasifică naţionalismele în două tipuri : *state--led* şi *state-seeking*, naţionalisme „conduse de stat" şi „în căutare de stat". Primul tip ar fi naţionalismul care şi-a realizat proiectul – într-o măsură oarecare, deoarece e dificil de stabilit cînd anume un stat-naţiune este desăvîrşit. Dacă proiectul este abia într-o fază iniţială, cum este cazul statelor în curs de dezvoltare, care importă forme occidentale de organizare pe care caută să le umple de conţinut, naţionalismul de stat are încă o valoare utilitară. Dacă această etapă este depăşită şi instituţiile consolidate, naţionalismul de stat – dacă persistă – tinde să devină acel naţionalism, considerat nociv, care fie caută să identifice statul integral cu naţiunea dominantă, în ciuda existenţei unor alte grupuri naţionale, fie caută să limiteze la maximum sau să elimine pătrunderea de elemente alogene în acest cadru. Al doilea tip de naţionalism, al naţiunii „în căutare de stat", ar fi cel caracteristic mişcărilor de formare naţională europeană (Mazzini, Bismark, partide naţionale din statele componente ale Imperiului Austro-Ungar, Otoman sau Rus), dar şi tuturor grupurilor naţionale moderne şi contemporane care nu au un stat al lor, de la mişcările de eliberare colonială la mişcările etnoregionale din lumea dezvoltată (cum ar fi partidele naţionaliste din Ţara Bascilor, Québec, Ţara Galilor etc.).

Definiţia lui Tilly ni se pare suficient de cuprinzătoare pentru a aduna toate „naţionalismele" descrise, de la cel funcţional – liberal sau civic, caracterizat de J.S. Mill cu entuziasm : „este în general o condiţie necesară ca graniţele guvernului să coincidă cu cele ale naţionalităţii". (…) Aceasta e doar afirmarea ideii că problema guvernării trebuie să fie decisă de către cei guvernaţi (Mill, citat de Smith, 1971 : 9) – la cel exclusivist şi secesionist, descris de lordul Acton (cf. Smith, 1971 : 9) : „Naţionalitatea nu aspiră nici la libertate, nici la prosperitate, pe care le sacrifică necesităţii imperative de a face din naţiune matriţa şi măsura statului. Drumul său va fi marcat atît de distrugeri materiale, cît şi morale".

Una peste alta, caracterizarea naţionalismului ca nociv sau benefic nu poate fi făcută decît dacă există un consens privitor la funcţia sa socială şi politică.

Între naţionalismul subiectiv, „romantic" al lui Fichte şi Herder, descris în zilele noastre de Elie Kedourie (în *Nationalism* : Hutchinson, 1960) ca religie seculară, ca substitut al religiei (acolo unde nu este un adjuvant, ca în cazul ţărilor islamice fundamentaliste), ca element subordonator al limbii, rasei, culturii sau chiar religiei („nu există nici un motiv rezonabil", scria Kedourie, „ca oamenii vorbind aceeaşi limbă sau aparţinînd aceleiaşi rase să aibă dreptul prin aceasta doar să aibă un guvern numai al lor"), şi cel descris de autorii liberali, ca inseparabil formării unui stat democratic modern, există o varietate de nuanţe. Una dintre acestea se referă la „etno-naţionalism" (Connor, 1994), acel tip de naţionalism bazat pe loialităţile primordiale descrise de antropologi precum Clifford Geertz. Naţionalismul a fost descris şi de Worsely (1984 : 247) ca o formă particulară de etnicitate, ca instituţionalizare a unei identităţi etnice particulare prin ataşarea ei de către stat.

Din toate aceste definiţii şi descrieri nuanţate ale naţionalismului, se impun cu precădere două distincţii fundamentale pentru observatorul care studiază acest fenomen : prima, între doctrina occidentală a naţionalismului, cu specificităţile ei suplimentare (asupra cărora vom reveni imediat) şi cea proteiformă a mişcărilor etnice şi naţionaliste din lumea a treia, o distincţie geografică deci, şi a doua, între perioada care precede sau succede cu puţin formarea statului--naţiune şi cea de după relativa consolidare a acestuia, cu alte cuvinte, o distincţie istorică. A judeca o mişcare naţionalistă sau un program naţionalist făcînd abstracţie de aceste două axe şi utilizînd conceptul ca instrument unic de măsură este imposibil şi conduce la confuzii grave. O observaţie suplimentară de mare utilitate face Kohn (1945), atunci cînd observă că naţionalismul occidental este precedent statului modern, în vreme ce acela est-european şi al lumii a treia este adesea o reacţie la un stat care nu corespunde graniţelor etnodemografice.

Alţi teoreticieni ai naţionalismului au căutat să simplifice acest cadru complex, propunînd clasificări din ce în ce mai nuanţate. Se poate astfel vorbi de un naţionalism economic al noilor state, de un naţionalism cultural – disociat de cel etatist al grupurilor naţionale sau etnice, care caută să-şi păstreze specificitatea, deşi nu au un stat naţiune al lor (Hutchinson, 1960), de un naţionalism civic şi individualist, de tip anglo-saxon, sau colectivist, de tip german-francez (Greenfeld, 1992).

A treia Europă şi naţionalismul

În faimoasa sa carte despre naţionalism, Gellner, care nu este nici pe departe un adept al naţiunii „inventate" în aceeaşi măsură ca alţi autori, dă exemplul Europei Centrale şi de Răsărit pentru a-şi ilustra teoria privitoare la vîrstele diferite ale Europei. Ceea ce este mai neliniştitor este faptul că ţara-ficţiune utilizată ca ilustrare este Ruritania, din romanul lui Anthony Hope, care se

editează şi astăzi, avînd drept copertă faimosul portret al Principelui Cuza. Gellner contestă faptul că în această regiune a continentului au existat condiţiile preexistente necesare formării statului naţional – Marea Cultură şi modelul statal ideal. Elitele Ruritaniei vorbesc o altă limbă decît cea a poporului, biserica la fel, procesul de omogenizare etnică, cu tot ce presupune el – migraţii şi genocide – nu a evoluat la fel ca în Vestul sau Centrul Europei, fiind ţinut îngheţat de imperiile multinaţionale care au confiscat dezvoltarea de tip occidental a acestei regiuni. Rezultatul, după Gellner, este împingerea unor state-naţiune, datorită proiectului politic wilsonian de autodeterminare, într-o realitate pentru care nu au încă vîrsta istorică. Concluzia favorizează pe acei teoreticieni care au pus instabilitatea Europei în secolul XX pe seama regiunii central-est--europene, o regiune în care statele naţionale nu sînt un produs firesc al istoriei, ci doar al unei conjuncturi politice (Gellner, 1983).

Teoria lui Gellner, la nivelul descrierii istorice şi al împărţirii Europei în trei vîrste naţionale, este indiscutabil justă şi utilă. Rezervele noastre încep în ceea ce priveşte explicaţiile acestor decalaje de dezvoltare. Am putea fi de acord cu absenţa Marii Culturi în ceea ce priveşte ţările ortodoxe, excluse sau în orice caz mult mai îndepărtate de marea familie vest-europeană, moştenitoare directă a culturii greco-romane. Ne vine greu să admitem însă inexistenţa unui model statal preexistent, de tipul celui roman, carolingian sau german din Vest. Răsăritul, cum a argumentat Iorga în *Bizanţ după Bizanţ*, nu a fost lipsit de un model statal. Diferenţa, după părerea noastră, este una de dezvoltare, mai mult decît una de cultură. Un argument este şi diferenţa dintre naţiunile care au fost incluse – pînă la finele secolului XIX şi începutul secolului XX – în Imperiul Habsburgic faţă de cel Otoman. Ambele au fost împiedicate să-şi continue evoluţia naţională la viteza firească. Dată fiind întîrzierea în dezvoltarea economică şi socială, raportul urban-rural ca urmare a acesteia este net dezavantajos naţiunilor mici din zona de influenţă otomană, şi acest lucru, într-o măsură, după părerea noastră mai mare decît diferenţa culturală, explică întîrzierea formării naţionale a acestor state. Mai departe, nu putem fi decît de acord cu Gellner atunci cînd descrie „ingineria socială" a elitelor care pornesc să-şi construiască statul şi naţiunea în acelaşi timp, a lingviştilor, etnografilor, scriitorilor care caută să realizeze în cîteva zeci de ani, ca proiect al unei elite restrînse, un fenomen organic vechi de sute de ani din Vestul Europei. Şi România este, într-adevăr, un bun exemplu, o Ruritanie perfectă : o ţară în care prima Biblie în româneşte a fost editată de un principe străin, în care sentimentul solidarităţii a venit o dată cu calea ferată care a scurtat distanţele dintre regiuni (proiect politic conştient realizat de Carol I, după cum povesteşte în jurnalul său), în care prima constituţie veritabilă a fost impusă de o dominaţie străină despotică, dar mai liberală decît domnia autohtonă (deşi Iorga este aici de altă părere, considerînd că România avea o tradiţie constituţională şi pînă la Regulamentul Organic). Ceea ce trebuie însă să accepte elita românească este faptul că

subdezvoltarea nu înseamnă inferioritate şi că acceptînd ideea subdezvoltării pe toate planurile şi construind un proiect naţional îndreptat către lichidarea ei, nu înseamnă recunoaşterea vreunei inferiorităţi structurale a naţiunii române. Atribuind străinilor această interpretare, fie sub forma direct xenofobă a respingerii modelului societal de import occidental, fie sub cea mai subtil-stîngistă a inevitabilităţii capitalismului pentru România, ca urmare a pierderii războiului rece, nu facem decît să atribuim altora prejudecăţile noastre proprii.

Naţionalismul românesc; tendinţe şi diviziuni

În clasificarea unui autor care s-a aplecat atent asupra formării naţionale în regiunea noastră – e vorba de Peter Sugar –, naţionalismul românesc este clasificat drept „birocratic". Pentru a trece în revistă în cîteva cuvinte clasificarea lui Sugar, este destul să spunem că el consideră naţionalismul est-european apropiat de cel vestic prin orientarea anticlericală, egalitariană şi constituţională. De aici încolo însă, încep în viziunea sa diferenţele (Sugar, 1969). El consideră naţionalismul ceh drept cel mai apropiat – deşi nu similar – naţionalismului vest-european, şi îl etichetează ca atare drept burghez (sau liberal, i-am zice noi). Polonia şi Ungaria nu au avut, în aceeaşi măsură ca Cehia, o clasă mijlocie autohtonă şi, ca atare, naţionalismul lor a fost unul de tip aristocratic – şi aşa a rămas, consideră Sugar, pînă la finele celui de al doilea război mondial. În România, naţionalismul a fost unul de stat, identificînd nu doar statul cu naţiunea, ci şi cu guvernarea, justificînd toate politicile prin prisma proiectului naţional. Acest naţionalism de stat este denumit de Sugar naţionalism birocratic, ca şi cel din Grecia şi Turcia. În sfîrşit, Serbia şi Bulgaria, lipsite şi de clasă mijlocie, şi de aristocraţie, şi de stat dezvoltă, după Sugar, un naţionalism populist sau de masă, animat de clerul descinzînd din rîndurile ţărănimii şi de micii comercianţi.

Ca orice clasificare, şi prezenta omite elementele care se opun simplificării. Examinînd doar cazul românesc, ni se pare justă observaţia lui Sugar că birocraţia de stat, această pseudoburghezie românească, cum au denumit-o Zeletin şi Manoilescu, a fost principalul promotor al naţionalismului devenit politică de stat, dar este exagerat să se spună că toate politicile au fost subordonate celui iredentist. Formarea unui stat de tip occidental, modernizarea economică, socială şi politică au caracterizat proiectul elitei conducătoare (în primul rînd cea liberală) şi a regelui Carol I într-o măsură infinit mai mare decît realizarea unificării cu teritoriile locuite de români din cuprinsul statelor vecine. Au existat chiar adversari ai Unirii în rîndul elitei politice din Regat, de teamă că instituţiile din noile teritorii, de fapt instituţii ale unor alte state, vor intra într-un proces de competiţie cu cele din Regat şi vor schimba fundamental – cum s-a şi întîmplat – evoluţia lor.

Cum s-a produs însă evoluţia de la acest naţionalism liberal, la mişcările naţionaliste din prima jumătate a secolului? De ce nu a mai fost suficient naţionalismul liberal, de ce nu s-a bucurat de mare succes cel constituţional al lui Maniu şi cum se explică drumul spre putere al unui spectru de partide şi mişcări naţionaliste, dintre care cel mai important a fost Garda de Fier? Una dintre întrebările fundamentale la care au încercat să răspundă cei care au căutat explicaţii ale întoarcerii către naţionalism a unei generaţii de tineri de după Marea Unire a fost faptul că – aşa cum Eliade remarcă undeva – acest act fundamental fusese deja realizat şi privase generaţia respectivă de un mare proiect. Dar nu realizarea statului naţional ca proiect liberal a dus la apariţia unui naţionalism mai agresiv, ci realizarea sa doar pe jumătate, incapacitatea de a lua în mîinile burgheziei autohtone puterea economică. „Burghezia era un pionier al întregii naţiuni", scrie Manoilescu, „de aceea naţionalismul lua automat o culoare burgheză. (…) Abia tîrziu de tot, în vremea noastră, naţionalismul a început să se desfacă din vraja liberalismului şi, începînd de a se confunda cu interesele burgheziei liberalo-capitaliste, a păşit spre forma sa desăvîrşită şi autonomă, care este naţionalismul totalitar" (Manoilescu, 1942). Doar pe calea naţionalismului totalitar, cale deschisă de Germania, credea Manoilescu, poate fi realizat deziderатul naţionalismului economic, singurul apt să rezolve problemele subdezvoltării. „Naţionalismul economic românesc are o semnificaţie îndoită", scria el, „întîi el înseamnă lupta externă a întregii economii interne împotriva intereselor economice ale străinătăţii, şi al doilea, lupta internă de cucerire pe seama românilor a poziţiilor economice hotărîtoare."

O altă precizare de făcut este aceea că filiaţia atît de des acceptată a naţionalismului românesc Iorga-Cuza-Codreanu ni se pare suspect de simplistă, ba chiar destul de neadevărată. În conferinţa sa din 1924 despre naţionalism, cuprinsă în volumul care ne-a servit drept model, Iorga dezvoltă un punct de vedere despre naţionalism care este acela al unui conservator moderat sau, dacă vreţi, al unui liberal conservator. Naţionalismul lui Iorga nu se deosebeşte fundamental de cel liberal, s-ar putea spune, decît prin accentul pus asupra importanţei educaţiei. Prin educaţie, Iorga înţelege alfabetizarea care transformă pe ţăran sau mahalagiu în naţional, sau, cum ar spune Gellner, în cetăţean. Şi încă, dacă luăm în considerare rolul major jucat de un liberal ca Spiru Haret şi de strategia sa în desăvîrşirea formării naţiunii şi spiritului naţional, diferenţa dintre Iorga şi liberali ni se pare că se cantonează doar la nivelul simplei retorici, că este, cu alte cuvinte, nu o diferenţă de substanţă, ci una de stil. Naţionalismul democrat, în orice caz, nu este de sorginte totalitară sau şovină, ca acela descris de Manoilescu. Iorga pune deasupra solidaritatea claselor, întregul organic al naţiunii, atinge şi un alt concept conservator – datoria claselor de sus faţă de cele neluminate – şi, finalmente, face chiar o schiţă de naţionalism civic atunci cînd vorbeşte, pe lîngă solidaritatea descrisă mai sus, de „o conştiinţă a solidarităţii politice pentru naţionalităţile care trăiesc alături

de noi". Discursul despre solidaritatea politică sau cetăţenească, spre deosebire de cea etnic-naţională, este o caracteristică a naţionalismului civic şi se deosebeşte fundamental de punctele de vedere ale unor Cuza, Crainic sau Nae Ionescu, izvorînd din aceeaşi conştiinţă disperată a faptului că naţiunea română este neterminată ea însăşi – nu doar ca forme, ci şi sub aspectul conştiinţei naţionale, ca atingere a unei identităţi culturale veritabile, ca şi conceptul de românism al lui Rădulescu Motru. Acesta diferenţia ortodoxismul de românism. Românismul trebuia să includă progresul şi adoptarea unor forme de civilizaţie europeană păstrînd diferenţele specifice culturale româneşti, în vreme ce ortodoxismul trebuia să rămînă deoparte de cele pămînteşti şi totodată tradiţional, deci paralel progresului.

Aceste concepţii de tip conservator-moderat ale intelectualilor inventatori de naţiune – *nation-makers*, cum îi denumeşte S.M. Lipset într-un eseu celebru, nu sînt cele care au dat naştere naţionalismului anilor treizeci. Acest naţionalism mistic sau fundamentalism ortodox – deoarece cele două sînt aproape identice – este un naţionalism de tip revoluţionar, care îşi trage originile din dezamăgirea precoce faţă de instituţiile democratice considerate un eşec datorită faptului că sînt „străine", este un naţionalism care contestă şi ordinea politică a statului, tot aşa cum, la vremea sa, o făcuse de pe poziţiile progresului şi ale democratizării naţionalismul liberal. Avem deci, în perioada de după crearea statului naţional, un naţionalism conservator, ai cărui ideologi sînt Iorga şi Motru, şi unul mistic cu accente revoluţionare, cel care va conduce la excesele violente cunoscute. Naţionalismul mistic, în versiunea formulată de Nae Ionescu, este seducător pe alocuri, considerînd că Samuil Micu era un bun român, dar nu şi un român, deoarece era papistaş, şi identificînd esenţa românismului cu ortodoxismul, descris ca stare de a fi în care voinţa de a deveni altceva este absentă, dar are dezavantajul teoretic major că nu iese din graniţele României. Răspunzînd convins afirmativ la întrebarea dacă o notă esenţială a naţiunii este confesiunea, Nae Ionescu (1930) contestă practic faptul că naţiunile occidentale multiconfesionale ca francezii, germanii sau englezii pot fi calificate ca atare.

Pasul următor, şi mai hotărît, către naţionalismul exclusivist îl face Crainic, scriind: „Numai etnocraţia, voinţa politică a rasei autohtone de a face din stat expresia proprietăţii ei şi organul misiunii ei în lume, ne va salva" (Crainic, 1938). Acesta este naţionalismul totalitar ideologic, care în combinaţie cu cel economic al lui Manoilescu ar fi putut duce la un regim veritabil totalitar, dacă ar fi existat condiţii istorice mai prielnice.

Naţionalismul revoluţionar de tip Crainic sau Cioran se desparte, prin accentul pe care îl pune asupra voinţei, de Nae Ionescu şi fundamentalismul ortodox. „Naţionalismul nostru", scria Cioran, „trebuie să plece din dorinţa de răzbunare a somnului nostru istoric, dintr-un gînd mesianic, din dorinţa de a face istorie". Chiar şi naţionaliştii cei mai radicali recunoşteau, fără a vedea în aceasta vreo contradicţie, că naţiunea română era mai mult o abstracţie decît o realitate:

„Xenofobia de la noi îşi are o raţiune", scria Cioran, „şi în faptul inegalităţii de nivel istoric între minorităţi şi noi. Dacă am fi o naţiune formată, lupta noastră cu ele ar lua caractere mai puţin dramatice" (Cioran, 1936). Şi tot Cioran se despărţea nu doar de naţionaliştii conservatori, din care i se atribuie – pe nedrept – rădăcinile, şi chiar şi de Nae Ionescu, scriind: „Găsesc că, în România, singurul naţionalism fecund, creator şi vitalizant nu poate fi decît unul care nu numai că ignoră tradiţia, dar o neagă şi o înfrînge" (Cioran, 1934).

Fie şi prin această trecere sumară în revistă şi diferenţiere în cadrul naţionalismului, ca doctrină ideologică – cu practica este altă poveste –, în naţionalism liberal, conservator, fundamentalist ortodox sau mistic şi revoluţionar putem avea o idee asupra agitaţiei tipice a unei naţiuni tîrzii, la care insecuritatea şi conştiinţa identităţii proprii nu erau controlate sau satisfăcute de simpla existenţă a unor frontiere convenabile.

Peste această insuficienţă a conştiinţei naţionale, peste această lipsă a indiferenţei care însoţeşte în timpuri normale (deci fără necesitatea vreunei mobilizări) sentimentul apartenenţei la o naţiune consolidată – a venit apoi comunismul uniformizator – în prima perioadă – şi creator de stereotipuri naţionale grosiere – în cea de a doua, a naţionalismului comunist al lui Ceauşescu. Din acesta, mai mult decît din orice altceva, derivă partidele care îşi spun astăzi naţionaliste, care, deşi redescoperă autori naţionalişti de dinainte de război, nu au totuşi mare lucru în comun cu ei. Naţionaliştii noştri de astăzi sînt colectivişti şi atei – cel puţin cei din partidele naţionaliste parlamentare –, deşi încearcă să-şi caute în ideologia naţionalismului conservator şi moderat o haină mai convenabilă şi care să ascundă mai bine adevăratele lor origini. Existenţa lor, atît cît este, se datorează existenţei unui partid etnic cu un proiect naţionalist – autodeterminarea internă a minorităţii maghiare. Reacţie la centralismul etatist al statului comunist şi post-comunist, naţionalismul maghiar din România, cu toate că este unul legalist care îşi caută afilieri în etnoregionalismul european contemporan, nu reuşeşte, ca şi acesta din urmă, decît să recreeze sau să întreţină, după caz, naţionalismul de stat sau identificarea suplimentară a statului cu etnia dominantă. Noul „transilvanism", ideologia dominantă în cadrul UDMR, partidul-umbrelă al etnicilor maghiari (Tökes şi Markó, *Korunk*, 1991), predică drept program politic „separaţia", nu una iredentistă, ci una pe bazele unei autonomii largi şi a bilingvismului oficial după modelul Tirolului de Sud sau al Cataloniei. Împărţirea aceluiaşi stat de către două grupuri naţionale – unul majoritar şi unul minoritar, dar cu o conştiinţă naţională dezvoltată şi cu un trecut de naţiune dominantă, „creatoare de stat", este, în orice caz, o sursă perpetuă de mişcări şi de ideologie naţionalistă „în oglindă". Chiar dacă dezvoltarea economică, deocamdată nesigură, va duce acest naţionalism spre forme din ce în ce mai administrative şi mai civilizate, naţionalismul este şi va rămîne singura ideologie cu o bază veritabilă populară din România post-comunistă. Combinarea naţionalismului etniei dominante cu colectivismul populist a fost un succes la alegerile din 1990 şi 1992

şi, deşi în 1996 a suferit o înfrîngere majoră, are încă potenţialul să revină, cu condiţia să nu mai fie folosinţa exclusivă a unor actori politici uzaţi.

Dar ar fi o greşeală să ne referim la partidele post-comuniste sau la partidul maghiar ca fiind singurele naţionaliste. De ideologia naţionalistă, în grade diferite, sînt atinse toate partidele din sistemul politic post-comunist – din simplul motiv că acele condiţii de bază, care făceau din ne-naţionalişti o minoritate între cele două războaie mondiale, sînt neschimbate şi astăzi, cînd şi statul, şi naţiunea sînt în continuare, aproape în întregime, de creat sau de re-creat. Cum însă re-creaţia este dificilă după o anihilare a memoriei colective ancorată în schimbarea radicală a structurii şi conştiinţei sociale în timpul comunismului, elitele politice şi intelectuale de astăzi reiau de la zero încercarea înaintaşilor care au trăit facerea statului naţional modern, căutîndu-şi simultan tradiţiile şi locul în Europa, şi identitatea pierdută undeva între acestea două.

Referinţe bibliografice

Anderson, Benedict, *Imagined communities, Reflection in the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1991.

Billing, Michael, *Banal Nationalism*, Sage, 1995.

Connor, Walker, „A nation is a nation, is an ethnic group, is a...", *Ethnic and Racial Studies*, I, 4, pp. 378-400, 1978.

Crainic, Nichifor, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997.

Geerz, Clifford, *Old Societies and New States : The Quest for Modernity in Asia and Africa*, The Free Press, New York, 1963.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1991.

Giles, H. şi Saint-Jacques, B. *Language and Ethnic Relations*, Pergamon Press, 1992.

Glatz, F. *Minorities in East Central Europe*, Budapesta, 1993.

Glatzer, Nathan şi Moynihan, Daniel P. (ed.), *Ethnicity : Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.

Hobsbawm, Eric, „Mass producing transitions : Europe". În Eric Hobsbawm şi Ranger Terene, *The Invention of Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 263-307.

Horowitz, D., *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, 1985.

Lijphart, Arendt, *Democracy in Plural Societies : A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven, 1977.

Iorga, Nicolae, „Doctrina naţionalistă", în *Doctrinele partidelor politice*, Editura Garamond, Cluj-Napoca, 1994.

Neier, A., „Language and Minorities", în *Dissent, Embattled Minorities Around the Globe*, 1996.

Oomen, T.K., *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Polity Press, 1997. Cf. J. Pariseau, *The Case for a Sovereign Quebec*, Foreign Policy, 1995.

Ornea, Z., *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.

Rădulescu-Motru, C., „Concepţia conservatoare şi progresul", în *Doctrinele partidelor politice*, Editura Garamond, Cluj-Napoca, 1994.

Simon, Robert L., „Pluralism and Equality – the status of Minority Values in a democracy", în *Majorities and Minorities*, Chapman & Wertheimer ed. Nomos, New York Univerity Press, 1990.

Smith, A., & Hutchinson, J., *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.

Smith, A.D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986. „Ethnic myths and ethnic revivals", *European Journal of Sociology*, 25, 184, pp. 283-305. Hugh Seton-Watson, *Nations and States*, Methuen, Londra, 1977.

Smith, A.D., *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Sugar, Peter, *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, ABC-Clio, Santa Barbara, 1980.

Tajfel, H., *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

ASPIRAŢIILE NAŢIONAL-POLITICE ALE MINORITĂŢII MAGHIARE DIN ROMÂNIA

Béla Markó

Aş dori să îmi încep prezentarea cu precizarea că, deşi tema pe care o voi aborda a fost plasată de organizatori la *Naţionalism*, politica Uniunii Democrate Maghiare din România (UDMR) nu poate fi definită în cadrul acestei doctrine. UDMR nu este partid politic, nici formaţiune politică cu o singură doctrină politică, ci o organizaţie care şi-a propus să „reprezinte comunitatea maghiară din România şi să apere interesele acesteia”[1].

Evident, o comunitate numărînd aproape două milioane de suflete nu poate fi călăuzită de o singură ideologie. Prin urmare, sub umbrela UDMR fiinţează diferite platforme democratice. Alături de asociaţii profesionale, culturale, religioase, comunitatea maghiară are grupări politice cu diferite orientări ideologice. Acesta este probabil şi unul din motivele care a permis UDMR să-şi dobîndească legitimitatea în viaţa politică din România, legitimitate conferită prin obţinerea marii majorităţi a voturilor electoratului maghiar la toate alegerile locale şi generale organizate în perioada postdecembristă[2].

Acestea fiind spuse, voi încerca să descriu cum văd aspiraţiile minorităţii maghiare din ţara noastră. Subliniez faptul că ele nu se definesc neapărat drept *naţional-politice*. Sintagma aceasta conţine două noţiuni distincte. Bineînţeles, maghiarii din România au şi aspiraţii care ţin de specificul naţional, şi aspiraţii politice. Din punctul de vedere al aspiraţiilor politice, comunitatea maghiară este eterogenă. Între conaţionalii mei se găsesc şi creştin-democraţi, şi social--democraţi, şi liberali, şi ecologişti etc. Pe de altă parte, majoritatea maghiarilor au o aspiraţie naţională comună : păstrarea identităţii naţionale. Din acest punct de vedere sîntem o comunitate omogenă. Realizarea aspiraţiei noastre naţionale presupune însă împlinirea unui deziderat politic : democratizarea României, sistemul democratic fiind singurul cadru în care comunitatea maghiară îşi poate păstra identitatea naţională. În contrast cu pluralismul politic se manifestă deci omogenitatea, cvasiconsensul maghiarilor privind aspiraţia lor naţională, chiar dacă, şi în această problemă, priorităţile diferă de la om la om.

Pentru început, permiteţi-mi cîteva considerente teoretice legate de tema propusă, considerente necesare unei abordări descriptive a acesteia.

Răbufnirea manifestărilor legate de identitatea etnică în anii ’80 în Europa Centrală şi de Est, respectiv destrămarea URSS, au dovedit că ideologia naţionalistă nu a dispărut. Ideologia caracteristică formării naţiunilor este încă vie. Este probabil şi motivul pentru care analiştii politici nu au ajuns încă la un consens privind caracterul pozitiv sau negativ al ideologiei naţionaliste.

Ernest Gellner consideră naţionalismul, înainte de toate, un principiu politic potrivit căruia comunităţile naţionale şi cele politice se suprapun în mod obligatoriu. În consecinţă, fiecare cetăţean are o singură naţionalitate iar statul se organizează şi legitimează pe baza comunităţii politice formate din aceşti cetăţeni. Reversul raţionamentului presupune că cetăţenii datorează loialitate numai statelor constituite pe această bază. Iată de ce naţionalismul prieşte sistemelor centralizatoare şi omogenizatoare, care nu pot găzdui şi acomoda societăţi multiculturale, respingînd alteritatea.

Raportarea la naţionalism este deseori şovăielnică. Nu putem nega dreptul naţiunilor de a forma state. Este totodată de netăgăduit faptul că naţionalismul a avut un rol în dărîmarea sistemelor totalitare comuniste. Privind însă cealaltă faţă a monedei – ostilitatea naţionaliştilor faţă de Occident, structurile euro-atlantice, capitalism sau minorităţile naţionale –, nu putem concluziona că această ideologie ar avea numai efecte faste asupra societăţii.

Am să folosesc exemplul divizării fostei Republici Cehoslovace. În timp ce naţiunea cehă îşi exprima opţiunea pro-occidentală, slovacii militau în principal pentru atingerea idealurilor naţionaliste. Rezultatul este evident, oglindindu-se şi în starea de fapt din cele două state. Gradul de democraţie şi cel al reformei este mult mai mare în Cehia decît în Slovacia. Cît priveşte România, nu este întîmplător faptul că personalităţi marcante ale vieţii publice româneşti care manifestă rezerve sau chiar atitudini negative faţă de Uniunea Europeană, Fondul Monetar Internaţional sau NATO, au o atitudine negativă faţă de minorităţile naţionale din ţara noastră.

În evaluarea naţionalismului este deci dificil să se stabilească o linie de demarcaţie între şovinism şi patriotism. Ceea ce se poate afirma cu certitudine este că, deşi au acelaşi punct de pornire (opoziţia „noi-ei”), spre deosebire de patriotism, la şovinism domină inegalitatea, superioritatea „noastră”, acompaniată de inferioritatea „celorlalţi”.

Voi trece de la aspectele teoretice ale temei la cele practice, din perspectiva comunităţii pe care o reprezint.

Maghiarii din România au avut organizaţii politice, asociaţii profesionale şi au fost reprezentaţi la diferite niveluri de decizie în sistemul statal românesc interbelic. Personalităţi maghiare au fost numite în funcţii responsabile îndeplinind mai mult un rol formal în regimul bolşevic, iar în ultimii 15-20 de ani, cînd se trecuse la un sistem naţional-comunist, puţinii reprezentanţi ai minorităţii maghiare rămaşi în nomenclatura PCR nu au mai avut nici un fel de influenţă.

Analiza activităţii politice a reprezentanţilor minorităţii maghiare din România din aceşti şaptezeci de ani nu face obiectul prezentei conferinţe.

Schimbarea din decembrie 1989 ne-a surprins nepregătiţi. Sub dictatura comunistă, intelectualitatea maghiară nu a avut posibilitatea să conlucreze în vederea elaborării unui plan care să ofere posibilitatea ieşirii comunităţii maghiare din situaţia de criză în care se afla. Nu am avut ocazia să exprimăm într-un cadru juridic sau chiar politic doleanţe existente latent în conştiinţa maghiarimii. S-au formulat proteste, memorandumuri, dar acestea se mărgineau la declaraţii de principiu sau la semnalarea unor ilegalităţi. Totuşi, experienţa politică acumulată de maghiarii din România între cele două războaie mondiale, respectiv agravarea şi generalizarea problemelor etnice nerezolvate acumulate în regimul ceauşist, au contribuit la naşterea într-un timp foarte scurt a UDMR – ca reprezentantă a intereselor maghiarilor.

Sarcina imediată a Uniunii, deloc uşoară, a fost de a reînnoda firele rupte existente înainte de război. În paralel cu recuperarea timpului pierdut, aveam de reînnodat legăturile cu spaţiul european. Deoarece, în timp ce în România timpul părea să fi îngheţat, în Europa de Vest gîndirea şi chiar practica privind reglementarea în mod satisfăcător a problemelor comunităţilor etnice, lingvistice şi religioase au evoluat semnificativ. Dificultatea principală a constituit-o faptul că a trebuit să găsim o soluţie pentru o situaţie nouă. Am realizat că, în aceste condiţii, este nevoie de un model juridic nou, în elaborarea căruia să ne sprijinim în timp şi în spaţiu pe exemple relevante.

Primul articol al Constituţiei României din 1991 consacră *principiul statului naţional*. În decursul celor şapte ani petrecuţi în Parlamentul României, am constatat că majoritatea legiuitorilor români înţeleg unitatea dintre stat şi naţiune în sens etnic, nu politic sau civic. Stare de fapt dovedită nu numai de articole din legea supremă (de exemplu cel care reglementează folosirea limbii oficiale în stat[3]), dar şi de alte legi, cum ar fi cea a învăţămîntului, adoptată în 1995.

S-a formulat deseori concluzia că naţionalismul majoritar generează inevitabil o reacţie similară în rîndul grupurilor minoritare. Personal, nu sînt convins că atitudinea maghiarilor ar fi determinată de această raportare.

Chiar dacă relaţia de cauzalitate enunţată mai sus ar fi adevărată, nu cred că este corect a se cîntări cu aceeaşi unitate de măsură naţionalismul majorităţii şi cel al minorităţii. Unul este ofensiv, celălalt defensiv.

În anul 1990 s-a creat chiar o psihoză a pericolului maghiar. Mediile de informare atrăgeau atenţia asupra unui fapt pe cît de ridicol şi fals, pe atît de grav : două milioane de maghiari periclitau liniştea, siguranţa a 20 de milioane de români. Maghiarii erau acuzaţi că atentează la integritatea statului. Majoritatea acţiunilor intens mediatizate ale Uniunii au constituit reacţii la atacuri mai mult sau mai puţin fondate. Această atitudine ne-a obligat la defensivă şi la închistare. Pe scurt, din perspectiva comunităţii maghiare, discriminarea etnică şi lipsa egalităţii şanselor au generat, într-o anumită măsură, elaborarea unui program

şi a unei structuri menite a asigura supravieţuirea şi dezvoltarea comunităţii maghiare în mod autonom, un program ce trebuia să fie aplicat în condiţii ostile intereselor minorităţii maghiare.

Comunitatea maghiară din România este, în bună parte, integrată în societatea românească. În consecinţă, **aspiraţiile generale** ale maghiarilor din România sînt identice cu cele ale majorităţii româneşti. „Asumîndu-şi calitatea de cetăţeni ai României, membrii comunităţii maghiare din România... nu vor să emigreze. Se consideră minoritari exclusiv din punct de vedere numeric, socotind pămîntul natal drept patria lor, la a cărei dezvoltare economică şi culturală au contribuit şi ei din plin”[4].

În ceea ce priveşte **aspiraţiile specifice** minorităţii maghiare, acestea ţin de **păstrarea şi dezvoltarea identităţii**. Ele nu lezează interesele majorităţii, dimpotrivă – constituie parte din condiţiile de integrare a României în structurile euro-atlantice. România este o ţară multiculturală care tinde să se integreze unei Europe unite şi multiculturale, fiind de dorit ca acest proces să se realizeze fără pierderea identităţii. De altfel, asimilarea forţată este procesul căruia i se împotrivesc maghiarii din România, reacţie fals catalogată în mass-media românească drept separatism şi percepută ca o ameninţare la adresa integrităţii statului. Or, aşa-numitul „separatism” pentru care militează maghiarii din România este benefic societăţii noastre. Prin dezvoltarea specificităţii identităţii lor, maghiarii contribuie nu numai la îmbogăţirea culturii în ţara noastră, adăugînd noi valori culturii universale, dar construiesc punţi de legătură culturale, sociale şi economice atît între majoritatea şi minoritatea maghiară, cît şi între naţiunea română şi cea maghiară.

Aspiraţiile specifice minorităţii maghiare din România privind păstrarea identităţii îşi au originea în istoria ultimilor şaptezeci de ani, cristalizîndu-se în programul UDMR, text care a suferit la rîndul lui schimbări şi clarificări în timp[5]. Principalele mijloace prin care maghiarii din România doresc să-şi realizeze aspiraţiile sînt **autonomia culturală şi cea teritorială**. Aceste instrumente sînt inoperante fără garantarea *drepturilor individuale şi colective*, în lipsa *discriminării pozitive* şi a *egalităţii şanselor*, în absenţa adoptării unor principii proprii Uniunii Europene precum *descentralizarea, devoluţia* şi *subsidiaritatea*.

Autonomia culturală sau personală conferă membrilor unui grup posibilitatea de a-şi constitui instituţii proprii, prin care să-şi dezvolte identitatea, indiferent de locul de reşedinţă. „În cadrul autonomiei personale, comunităţile au dreptul de autoadministrare şi de execuţie în domeniul învăţămîntului, culturii, activităţii şi asistenţei sociale şi al informaţiei”[6]. Sistemul de învăţămînt alternativ, instituţiile culturale sau profesionale specifice sînt proprii acestui tip de autonomie. Mai mult, autonomia culturală pe principii de ordin personal presupune exercitarea unor drepturi în sfera decizională şi executivă – prin instituţii şi organisme ale minorităţii. Alina Mungiu susţine că „e perfect

acceptabil pentru România să accepte drepturile comunitare privitoare la păstrarea identităţii culturale a minorităţilor, la dreptul acestora la legături cu ţara-mamă, la un segment din programele publice de broadcasting destinate minorităţilor, la inscripţii bilingve...”[7].

Deşi este prezentă preponderent ca o aspiraţie caracteristică minorităţii maghiare, **autonomia teritorială** este o măsură administrativă de realizat la nivelul întregii ţări. Prin garantarea autonomiei teritoriale sau regionale se oferă posibilitatea unităţilor administrativ-teritoriale de a se asocia pentru a rezolva probleme comune. Legislaţia garantează atît dreptul la asociere, cît şi cel al unităţilor administrativ-teritoriale de a se constitui în persoane juridice. Potrivit poziţiei principiale fundamentale a UDMR, viaţa administrativă locală trebuie să se bazeze pe autonomia cea mai largă a administraţiilor publice locale şi pe descentralizarea maximă a puterii[8]. Dincolo de necesitatea asigurării autonomiei financiare, o autonomie locală reală este de neconceput fără aplicarea principiilor subsidiarităţii şi devoluţiei. „În conformitate cu principiul subsidiarităţii, trebuie asigurată participarea colectivităţilor locale şi a cetăţenilor la toate deciziile ale căror consecinţe îi privesc în mod direct, le influenţează viaţa. Democraţia şi autonomia locală trebuie să fie conceptele inseparabile ale acestui sfîrşit de veac şi mileniu. Comunităţile locale constituie pilonii de susţinere ai oricărui regim democratic, respectiv fundamentul noii Europe pe cale de a se unifica”[9]. Cît priveşte principiul devoluţiei, el presupune delegarea unei părţi a puterii politice şi economice centrale în teritoriu. Astfel, „autonomia locală presupune aplicarea principiilor descentralizării, existenţa unor organe decizionale democratice, care dispun de competenţe efective şi de largă deschidere, de mijloace economice şi financiare corespunzătoare”[10]. În aceeaşi ordine de idei, conceptul Autonomiei teritoriale cu statut special sau cu caracter regional introdus de UDMR presupune exercitarea unor competenţe în sfera conducerii şi autoadministrării locale, în interesul păstrării, dezvoltării şi valorificării practice a specificităţii unităţii administrativ-teritoriale date. În acest caz, este vorba de o autonomie administrativă locală – nu pe baze etnice – care pune în aplicare principiul autonomiei locale şi descentralizarea. Caracterul etnic este exclus şi sub aspect conceptual, întrucît formele de autonomie amintite se referă la competenţe administrative, la atribuţii ale administraţiei publice locale.

În concluzie, formele de autonomie nu vin în contradicţie cu democraţia sau cu statul de drept. Ele sînt mijloace, şi nu scopuri în sine. Le putem considera tehnici noi şi eficiente ale democraţiei. Mai mult, ele pot asigura tocmai egalitatea reală şi efectivă a drepturilor şi a şanselor. Diferite forme de autonomie – inclusiv autonomia teritorială – nu numai că nu ştirbesc suveranitatea ţării şi nu-i pun în primejdie independenţa, ci, dimpotrivă, îi întăresc securitatea. Altfel spus, o autonomie teritorială care asigură rezolvarea problemelor specifice ale comunităţilor locale este deopotrivă avantajoasă pentru majoritate şi pentru minorităţi.

Fără pretenţia de a fi prezentat exhaustiv problemele privind diferitele forme de autonomie, voi încerca în cele ce urmează să clarific anumite aspecte colaterale, concepte şi practici legate de tema abordată. În acest context este interesant de discutat **principiul toleranţei**. În opinia mea, el este strîns legat de mult controversatele *drepturi colective*, de *discriminarea pozitivă* şi de principiul *egalităţii şanselor*, respectiv *loialitatea* minoritarilor faţă de stat.

Ori de cîte ori au loc dezbateri parlamentare, mese rotunde, seminarii, conferinţe etc. privind relaţia majoritate-minoritate sau aspiraţiile minorităţii maghiare, se face referire la proverbiala *toleranţă românească*. Nu sînt adeptul catalogărilor generalizatoare, nu cred că se poate afirma sau dovedi că un popor întreg are o calitate sau alta, fie ea pozitivă sau negativă. Este interesant însă să observăm modul în care este înţeleasă toleranţa românească. Ea este concepută în general ca o atitudine pasivă, de neimplicare raportată la existenţa, activitatea sau modul de gîndire a altor etnii. Spre deosebire de acest comportament distant, în accepţiunea occidentală a termenului (atribuit ideologiei liberale), toleranţa presupune acţiune. În Vest, toleranţa reprezintă o intervenţie a majorităţii în vederea creării de oportunităţi pentru minorităţi. Este vorba de controversata *discriminare pozitivă* (*affirmative action*) menită să creeze *şanse egale* celor care, datorită unui handicap – numeric, fizic etc. – nu dispun de posibilităţile de care se bucură membrii majorităţii. Am să dau un singur exemplu. În Occident, chiar dacă este o investiţie costisitoare şi neprofitabilă din punct de vedere economic, în locurile publice se amenajează în mod obligatoriu accesorii speciale, separate, pentru uzul persoanelor cu handicap locomotor: ascensoare, scări rulante, toalete, parcări, căi de acces. Prin crearea respectivelor facilităţi, aceşti cetăţeni sînt trataţi în mod diferit. Altfel spus, sînt discriminaţi pentru a li se crea şanse egale cu ale majorităţii.

În privinţa drepturilor colective, ele sînt garantate de Constituţia României în mai multe domenii[11], inclusiv în domeniul drepturilor minorităţilor naţionale: „Organizaţiile cetăţenilor aparţinînd minorităţilor naţionale, care nu întrunesc în alegeri numărul de voturi pentru a fi reprezentate în Parlament, au dreptul la cîte un loc de deputat...” (Art. 59/2/). Pe de altă parte, există drepturi individuale care se pot exercita în comun cu alţi membri ai comunităţii respective, lucru stipulat şi în Convenţia-cadru pentru Protecţia Minorităţilor Naţionale[12], elaborată de Consiliul Europei şi ratificată de România la 29 aprilie 1995.

În definitiv, ne-am putea pune întrebarea: ce este statul, dacă nu un drept colectiv de amploare? Oricum, aceste drepturi există, chiar dacă nu sînt numite colective. În opinia mea, pentru garantarea lor este nevoie de depăşirea unor bariere mai degrabă politice decît juridice. Acest lucru este valabil şi în cazul acceptării şi practicării diferitelor forme de autonomie la care aspiră maghiarii din România.

Dacă dreptul internaţional nu a definit încă principiul drepturilor colective, în schimb, drepturile individuale ale cetăţenilor sînt drepturi unanim acceptate

şi reglementate, atît în legislaţia românească, cît şi în cea internaţională. Ce se întîmplă însă dacă drepturile individuale nu sînt respectate în România? Îmi pun întrebarea dacă o comunitate numeroasă, cum e cea a maghiarilor din România, nu este îndreptăţită să caute alternative în demersul ei pentru păstrarea identităţii. Ştim bine că nu există drepturi colective în lipsa garantării drepturilor individuale. Dar cine poate împiedica o formaţiune politică să caute toate mijloacele legale pentru a-şi atinge scopul?

Mă voi referi în cele ce urmează la un alt aspect sensibil, vehiculat ori de cîte ori se vorbeşte despre activitatea şi ţelurile maghiarimii din România. Membrii acestei comunităţi au fost chemaţi de nenumărate ori în presă să facă dovada **loialităţii** lor faţă de statul român, atrăgîndu-se de fiecare dată atenţia opiniei publice asupra faptului că parlamentarii UDMR au votat împotriva adoptării Constituţiei (trec peste faptul că majoritatea formaţiunilor politice ce formează actuala coaliţie guvernamentală a procedat la fel). Ceea ce cred că trebuie subliniat în această privinţă este relaţia de reciprocitate dintre cetăţean şi stat. Cetăţeanul datorează loialitate statului, dar statul este la dispoziţia contribuabilului, şi nu invers. În schimbul respectării legilor ţării, a faptului că şi-a satisfăcut stagiul militar în slujba patriei, urmare a faptului că plăteşte taxe, cetăţeanul este îndreptăţit să se bucure de serviciile oferite de stat, în aşa fel încît să se simtă bine, să se simtă acasă în ţara respectivă. Este deci vorba în opinia mea de un drum cu două sensuri, nu de o relaţie unilaterală. Orice interpretare a loialităţii care depăşeşte limitele îndatoririlor cetăţeneşti ţine de modul de gîndire al fiecăruia dintre noi.

A cere loialitate în mod expres unei anumite părţi a populaţiei este incorect, iritant şi încalcă principiul prezumţiei de nevinovăţie. Aşa cum observă Renate Weber şi Gabriel Andreescu, „nu există nici un document internaţional sau regional care să prevadă pentru persoanele aparţinînd minorităţilor naţionale, grupurile ca atare sau reprezentanţii lor, obligaţia de a face declaraţii de loialitate faţă de stat sau de legea sa fundamentală. Acest lucru se explică prin aceea că orice asemenea declaraţie ar introduce o prezumţie de vinovăţie de activitate subversivă a persoanelor vizate, îndreptată împotriva statului”[13].

În final, permiteţi-mi să sintetizez ideile prezentate anterior.

De ce am ajuns la concluzia că problemele comunităţii maghiare din România se pot reglementa prin aplicarea diferitelor forme de autonomie prezentate succint în această alocuţiune? Un răspuns la această întrebare ar putea să sune astfel: pentru că situaţia comunităţii maghiare diferă de la caz la caz. Unii locuiesc în blocuri compacte în regiuni unde se găsesc în majoritate, alţii trăiesc dispersaţi, în minoritate, iar alţii trăiesc în grupuri compacte, dar în minoritate. Într-un fel se vor soluţiona problemele cu care se confruntă maghiarii din judeţele Harghita şi Covasna, alt fel de soluţii trebuiesc aplicate în Hunedoara

sau Caraş-Severin unde maghiarii trăiesc în minoritate, iar pentru maghiarii ce trăiesc în minoritate, dar în grupuri compacte – în Sălaj şi Bihor, de exemplu – sînt necesare reglementări specifice.

În elaborarea programului am pornit de la situaţia complexă în care se găseşte maghiarimea din România, caracterizată printr-o coeziune comunitară puternică, dar trăind în condiţii diferite. Prin urmare, formele de autonomie au fost gîndite în aşa fel, încît să permită unitatea în diversitate.

Atît terminologia, cît şi conceptele referitoare la diferitele forme de autonomie folosite în documentele Uniunii au suferit modificări sau ajustări în ultimii trei ani. Modificările implică anumite schimbări de conţinut, iar schimbările comportă împliniri. Bineînţeles, procesul de identificare a soluţiilor este departe de a se fi definitivat.

Note şi referinţe bibliografice

1. Programul UDMR, adoptat la al IV-lea Congres (Cluj, 26-28 martie 1995), publicat în *Documente 4*, editat de Prezidiul UDMR, Cluj, 1995.
2. Conform Recensământului populaţiei şi al locuinţelor din 7 ianuarie 1992, 7,1% din populaţia României s-a declarat de naţionalitate maghiară, iar UDMR a obţinut peste 7% din numărul voturilor valabil exprimate atît la alegerile generale din 1992, cît şi la cele din 1996.
3. Vezi Art. 13.
4. Vezi Programul UDMR.
5. Vezi „Evoluţia concepţiei UDMR privind drepturile minorităţilor", de Gabriel Andreescu şi Renate Weber, în *Revista Română de Drepturile Omului*, 1994.
6. Vezi Art. 52 din Proiectul Legii privind minorităţile naţionale şi comunităţile autonome, elaborat de UDMR şi publicat în *Documente UDMR 1*, Cluj, 1994.
7. Vezi studiul intitulat *Pentru o democraţie transetnică în România*, publicat în mai 1996 de Centrul pentru Studii Politice şi Analiză Comparativă.
8. Vezi „Programul UDMR", publicat în *Documente UDMR 4*, Cluj, 1995.
9. Vezi *Programul electoral al UDMR*, 1996.
10. *Ibidem*.
11. Vezi *Libertatea credinţelor religioase* (Art. 29/1/ şi /3/), *Dreptul la autonomia universitară* (Art. 32/6/), *Libertatea întrunirilor* (Art. 36), *Dreptul de asociere* (Art. 37), *Dreptul la grevă* (Art. 40).
12. *„Persoanele aparţinînd minorităţilor naţionale pot exercita drepturile şi libertăţile ce decurg din principiile enunţate în prezenta Convenţie-cadru individual sau în comun cu alţii"* (Art. 3/2/).
13. Vezi „Evoluţia concepţiei UDMR privind drepturile minorităţii maghiare", în *Revista Română de Drepturile Omului*.

ISTORISM ŞI NAŢIONALISM ÎN ROMÂNIA MODERNĂ

Alexandru Zub

Această relaţie de termeni nu e desigur nouă, nici fortuită. În secolul nostru, ea a fost evocată destul de frecvent, iar în ultimul timp, mai ales după „cearta istoricilor" (*Historikerstreit*) din anii '80, a ajuns să constituie o temă favorită, dacă nu obsedantă, pentru specialişti, ca şi pentru mass-media. Mai întîi în Occident, apoi în zona de dominaţie sovietică, conjuncţia dintre istorism şi naţionalism a dat loc la analize diverse, uneori şi pertinente, înlesnind astfel o mai bună înţelegere a istoriei europene din ultimele două secole.

Actualitatea temei

Chiar şi în spaţiul românesc, raportul amintit a condus la unele abordări demne de interes, în istoriografie, în alte discipline umaniste, în presă. Eu însumi am avut ocazia să mă ocup de unele secvenţe sau aspecte, de-a lungul anilor[1], preocupat de istorism ca discurs legitimant în epoca modernă, de apelul abuziv la istorie, de mitologia de tip istorist a renaşterii naţionale, de naţionalismul românesc în secolul ce tocmai stă să se stingă[2].

Poate că nu e un abuz să încerc a reţine cu luare-aminte unele consideraţii pe marginea raportului dintre istorie ca discurs şi naţionalism în România modernă. Înţeleg prin aceasta nu doar epoca modernă ca atare, ci un răstimp mai vast, coincident cu însuşi fenomenul modernizării, prelungit aşadar puţin şi dincolo de prima conflagraţie mondială, pînă aproape de momentul actual, care aspiră deja la o definiţie a postmodernului. Profit acum şi de analizele punctuale sau de un sens mai general produs sub impactul destrămării sistemului comunist în Europa Est-Centrală[3].

Evident, nu se poate închipui că, în acest cadru, o tratare completă a temei este prea complexă şi aporetică pentru a nu fi supusă de obicei la inevitabile simplificări. O asemenea temă era totuşi necesară în suita ce alcătuieşte programul de expuneri asupra doctrinelor ce au marcat istoria noastră în ultimele două secole. Cum se motivează aşadar, aplicată la trecutul românesc, relaţia dintre istorism şi naţionalism?

Perspectivă metodologică

E o constatare unanim admisă că discursul naţional a fost acompaniat peste tot în Europa de un discurs istoric, a cărui finalitate era să legitimeze noile aspiraţii, întemeindu-le pe valori îndelung verificate din trecut[4]. Tradiţia era pusă în sprijinul unui prezent sensibil la tot ce putea înlesni reuşita proiectului naţional. Mesajul ei, sub acest unghi, era legitim, dar a fost supus curînd la presiuni susceptibile să-l transforme în *istorism*, adică într-o exaltare a virtuţilor proprii, adesea în contrast, dacă nu în adversitate cu alte neamuri.

Este motivul pentru care istorismul (unii îi spun *istoricism*, spre a-l deosebi anume de ipostaza „normală") avea să fie supus, *à rebours*, la critici destul de severe, mai ales în momente de criză, ca acela care a dus la atîtea polemici pe seama istorismului german. Analiza lui Karl Popper (*The Poverty of the Historicism*, 1957)[5] indică o dată şi o direcţie în critica acestui fenomen, o critică a excesului care a putut contribui la deriva naţionalistă, cu urmări atît de tragice, din veacul nostru.

Cealaltă dimensiune, sesizată mai demult, cu numeroase nuanţe şi readusă mereu în actualitate prin dinamica decalajelor sociopolitice şi persistenţa fenomenului, nu e mai puţin demnă de interes. S-a conchis de aceea că „istorismul n-a fost doar o inflaţie patriotardă, etnocentristă, şovină, ci un fenomen complex, care în anumite zone geopolitice a putut avea urmări funeste, dar care, totuşi, în altele a condus la trezirea de energii latente în sens creator"[6].

Observaţia aceasta mi se pare valabilă mai ales pentru Europa Centrală şi de Sud-Est, unde naţiunile au pătruns mai tîrziu în modernitate, adesea prin mijloace intempestive, fenomen strîns legat de mişcarea istoriografică[7].

Istoria şi emergenţa istorismului

Cît despre români, această pătrundere în modernitate s-a făcut pe seama unui complex de factori, între care ideea naţională a jucat un rol eminent. Ea a fost însoţită în acelaşi timp de nevoia unei rapide modernizări, impusă de marele decalaj existent în raport cu lumea apuseană[8]. Un dublu paradox, asupra căruia s-a atras deja atenţia, rezultă din analiza acestui proces : un *paradox al aparteneţei*, care a dus la metafora insulei latine într-o mare slavă, în timp ce proiectul redresării se întemeia în esenţă pe un raport privilegiat cu latinitatea apuseană ; şi un *paradox al simultaneităţii*, al sincronizării cu Occidentul prin „arderea etapelor"[9].

Această situaţie paradoxală, intuită mai demult, a ajuns să preocupe spiritele mai luminate, pînă la obsesie, în contextul crizelor orientale încheiate cu tratatele de la Kuciuk-Kainargi, Adrianopol, Paris timp de aproape un secol, în care conştiinţa naţională a prins contururi mai ferme, în acord cu ideologia dominantă a epocii, pe seama unui naţionalism cultural comparabil cu evoluţiile din centrul

continentului[10]. Se invocă de regulă istoria şi literatura pentru a defini acel climat resurecţional, istorismul, ca o cultură indispensabilă a sufletului. Tot aşa de semnificative sînt însă şi textele politice.

Discurs istoric şi reformă

Urmărind politogramele din epoca regenerării, analizate cîndva judicios de Vlad Georgescu, sesizăm lesne o cadenţă mai vie a ideilor şi proiectelor de reformă. Istoria devine un reper esenţial, indiferent de poziţia autorilor. Se caută explicaţii pentru declinul survenit în ultimele secole, alături de elemente capabile să stimuleze o revigorare[11]. Determinaţiile geopolitice continuă să ocupe un loc de seamă în demersurile de acest fel, alături de altele, între care se cuvin amintite elementele alogene cu pondere semnificativă. Clasa boierească era pusă mereu sub acuzaţie, chiar şi de unii reprezentanţi ai săi de marcă, precum viitorii domni M. Sturdza, B. Ştirbei, Gr. Al. Ghica, motiv să credem că dorinţa de schimbare era destul de acută. Comisul I. Tăutu evoca, de exemplu, la 1828, *Starea jalnică a Moldovei şi pricinile istorice ale acestei stări*, iar un text anonim, din acelaşi an, *Nouveau tableau historique et politique de la Moldavie*, incrimina între altele domnia electivă ca sursă a declinului[12]. Se invocă *patria* şi *naţia*, în numele unei istorii mai vechi, resimţită ca sursă de compensaţie morală. Asachi şi Lazăr, Kogălniceanu şi Bălcescu, Xenopol şi Odobescu exprimă, în generaţii succesive, de-a lungul unui secol, aceeaşi voinţă de renaştere întemeiată pe ideea naţională, istorie, cultură, limbă românească. Naţionalismul căuzaşilor români vădea acelaşi spirit care putea fi întîlnit în amfiteatrele Sorbonei, îndeosebi la Quinet şi Michelet, dar cu un accent mai apăsat pe ideea naţională, ca la Mickiewicz, în timp ce maeştrii parizieni preferau să insiste asupra democraţiei şi universalismului. Cazul lui I. Heliade-Rădulescu e la îndemînă pentru a ilustra această conduită, în timp ce Bălcescu insista pentru o mai bună întemeiere a naţionalismului pe istorie, naţionalism deosebit de cel „ştiinţific", anistoric, profesat de I.C. Brătianu. Viziunea lui Bălcescu, grandioasă, pornea totodată de la geopolitică şi de la mişcarea în timp a poporului român. El asocia secolele, istoria, pentru a motiva o nouă solidaritate. Prezentul nu putea fi decît un îndemn în plus: „Copleşiţi şi ameninţaţi astăzi de panslavism, mîine poate şi de pangermanism, noi nu ne putem mîntui fără numai opunîndu-le panromânismul".

Nu s-a făcut însă întotdeauna o justă deosebire între *valoarea istorică* şi *obsesia istorică*, obsesia fiind oarecum inerentă într-o zonă unde frustraţiile s-au tot acumulat, secole în şir, pînă la exasperare. Această distincţie există însă, clar definită, în prelegerea făcută de Kogălniceanu la Academia Mihăileană, în 1843, text în care avîntul romantic de restituţie a trecutului se îmbina perfect cu estimarea realistă a prezentului. Istoric de seamă, el critica atitudinea celor

care vedeau în istorie un panaceu pentru toate nevoile. Falsificarea acesteia în acord cu o viziune politică de moment a găsit în el un adversar redutabil. Recunoaşterea originii romanice a poporului român nu trebuia să ducă la *romanomanie*, iar istoria românilor nu se cuvenea extinsă, din raţiuni de prestigiu, pînă la întemeierea Romei. Patriot, Kogălniceanu n-a ezitat să condamne „patriotismul de clopotniţă", transformarea unei virtuţi stimabile în monedă calpă la îndemîna demagogilor. Nu obîrşia trebuie să conteze în estimarea oricui, individ sau comunitate, ci meritele. Noua epocă se cuvenea să fie meritocratică, iar valorile proprii, definite în lumina universalităţii.

În fond, atitudinea lui Kogălniceanu era una de bun simţ, de măsură şi realism, aşa cum observase şi la marii săi dascăli germani. Fără prejudecăţi şi fără complexe, el recomanda cel mai deplin respect pentru adevăr, condamnînd exagerările de orice fel, inflaţia patriotardă din presă sau din unele histograme. Ataşamentul faţă de patrie îl făcea pe Hasdeu să-l pună axiologic pe Burebista lîngă Cezar, pe Ion Vodă cel Cumplit lîngă Elisabeta I, iar pe V.A. Urechia, protocronist *avant la lettre*, să scrie în ziarul *Adunarea naţională*, la 24 iulie 1869, că „două din cele mai mari evenimente din istoria Europei moderne au primit direcţiune, sau cel puţin s-au născut, la signalul dat pe pămîntul nostru: revoluţiunea franceză şi cele două uniuni naţionale, ale Italiei şi Germaniei"[13]. Mai mult încă, românii ar fi precedat Austria întru liberalism, Spania întru revoluţie şi Franţa întru democraţie. I. Ghica flagela astfel, într-o scrisoare, pe la 1880, ofensiva patriotardă: „A fost un timp cînd trebuia mare îndrăzneală şi abnegaţiune unui român ca să cugete naţionalitate şi libertate; pentru aceasta îi trebuia mai întîi să renunţe la orice favoare, la orice solicitudine, la orice dreptate chiar din partea Guvernului, să încheie pact cu persecuţiunile, cu exilul şi cu proscripţiunea, să lase orice speranţă... Noi am apucat timpuri grele, pe cînd Cîmpineanu, Mitică Filipescu, Niculae Bălcescu se pocăiau la Plumbuita, la Snagov, la Mărgineni şi la ocnele de la Telega, topindu-şi sănătatea şi averea... Acum lucrurile s-au schimbat. A striga pe toate tonurile, cu vreme şi fără vreme, din gură şi din condei: patrie, libertate, egalitate, independenţă; a incrimina şi a batjocori pe acei cari nu trec peste marginile moderaţiunii, a bunei cuviinţe şi a modestiei, a acuza de trădători pe oamenii cei mai devotaţi binelui ţării, a-i trata în mod ireverenţios, a-i lovi şi a-i insulta, nu numai că nu este periculos, dar este glorios şi chiar bănos"[14].

În acest spirit de exaltare a sentimentului naţional pe baza unor situaţii analogice, se vor dezvolta o literatură şi o istoriografie sensibile mai ales la comandamentul patriotic.

Merită să amintim aici cazul lui S. Bărnuţiu, care a impus un naţionalism de nuanţă juridică, nu lipsit de însemnătate pentru lupta de idei paşoptistă. *Dreptul public al românilor*, dedus cu dezinvoltură din cel roman, derivă din această viziune, ca şi alte scrieri folosite de „şcoala" sa, îndeosebi de acea „fracţiune liberă şi independentă" care a voit să joace şi un rol politic. Vasile

Conta, jurist şi filosof, a făcut parte iniţial din această disidenţă liberală împreună cu N. Ionescu ş.a. Ea miza îndeosebi pe antisemitism, temă pe care Conta, ajuns deputat, avea să o evoce pe larg în parlament, pentru a defini şi mai departe mişcarea în cauză. Nimic mai aporetic decît modul cum s-a încercat o întemeiere a gîndirii bărnuţiene pe istorismul lui Savigny şi chiar pe democraţie, amestec straniu care n-a rezistat nici în alte formule. De altfel, *Dreptul ginţilor* nu era, se ştie, decît o traducere din constituţionalistul Karl von Rotteck, departe de doctrina istoristă ce se degajă net din *Dreptul public*.

Primatul adevărului

Înnoirea se voia radicală, ca în opera „latiniştilor" de peste munţi, puritatea limbii şi cea a istoriei au mers împreună, timp de un secol, pînă la dicţionarul lui Massim şi Laurian. Este spiritul combătut cu sarcasm la Junimea, unde pretenţia ca limba să fie purgată de slavonisme, iar istoria de tot ce putea ofensa sentimentul naţional stîrnea ilaritate[15]. Un discurs istoric fără pată trebuia să acompanieze acţiunea politică. Istoria tindea să devină, ca în expresia lui Hasdeu, o „biblie naţională", ceea ce i-a adus numaidecît grave prejudicii, semnalate insistent de T. Maiorescu şi G. Panu[16].

Principiul adevărului se cuvenea restabilit în orice domeniu. Nimeni nu l-a rostit mai bine ca Eminescu, atunci cînd definea programul maiorescian prin sintagma „naţionalitatea în marginile adevărului", fiindcă în orice domeniu – istorie, artă, morală – „ceea ce-i neadevărat nu devine adevărat prin împrejurarea că-i naţional"[17]. Este o atitudine ce a stîrnit destule reacţii ostile, junimiştii fiind în ansamblu puşi sub acuza de cosmopolitism. Unele critici s-au produs chiar dinăuntrul mişcării.

Cel mai categoric în afirmarea principiului naţional în cultură şi chiar pe un plan mai larg a fost poate A.D. Xenopol, care se declara, de altfel, naţionalist. Într-un studiu despre *Cultura naţională* (1868), el scria : „Trebuie să ne însemnăm, noi românii, că orice progres pe calea civilizaţiunei nu are pentru noi o adevărată valoare decît întrucît (se) reflectează asupra naţionalităţii noastre. Cosmopolitismul nu e pentru noi, cel puţin acuma, cînd legătura interioară ce trebuie să ne unească este încă atît de confuză, atît de necunoscută"[17]. Peste trei ani, la mormîntul lui Ştefan cel Mare, acelaşi tînăr istoric exprima, în numele noii generaţii, convingerea că „sufletul acestei părţi a omenirei ce se numeşte poporul român încă nu şi-a revărsat în lume comoara cuprinsului său". Era de aşteptat deci ca din profunzimile acestuia să apară „noi armonii în sfera frumosului, noi descoperiri în aceea a adevărului, noi tipuri de caractere"[19].

Xenopol nu era, desigur, unicul care gîndea astfel. Eminescu avea o atitudine consonantă, alături de V. Conta, Al. Lambrior ş.a. Maiorescu însuşi explica la un moment dat fenomenul cam în acelaşi spirit. Iată un pasaj semnificativ :

„Secolul XIX, aprecia criticul, se va numi în istorie cu drept cuvînt secolul naţionalităţilor. În el s-a lămurit şi se realizează ideea că popoarele sînt chemate a se întări în cercuri etnografice, deosebindu-şi fiecare misiunea istorică după propria sa natură. Pe lîngă tezaurul comun al popoarelor civilizate, mai are fiecare tărîmul său aparte, în care îşi dezvoltă în mod special individualitatea şi, separîndu-se aci de toate celelalte, îşi constituie naţionalitatea sa. Astfel, se cere ca poporul modern să aibă o formă de stat naţională şi mai ales o literatură şi o limbă naţională. A fost dar, insista «olimpianul», urmarea cea mai dreaptă a ideilor timpului în care trăim dacă şi între români s-a deşteptat în secolul acesta conştiinţa naţionalităţii lor şi a cîştigat astăzi valoarea unui adevăr lăţit şi înrădăcinat în popor”[20].

Merita să amintim acest pasaj, fiindcă el dezvăluie un spirit profund ataşat ideilor timpului, spirit luminos şi sagace, ale cărui nelinişti sună încă la fel de actual, pe cît de dramatic : „Va avea România un viitor ? Se mai află în poporul ei destulă putere primitivă pentru a ridica şi a purta sarcina culturii ? (…) Va putea să păşească în lucrare paşnică pe aceeaşi cale pe care civilizaţia apuseană a adus atîta bine omenirii ? ”. La capătul acestor interogaţii, Maiorescu aprecia că „o parte a răspunsului atîrnă de la direcţia spiritelor din societatea de astăzi, direcţie a cărei manifestare este literatura în înţelesul cel mai larg al cuvîntului”[21].

În acest sens, literatura cuprindea şi istoria, pe care criticul Junimii a cultivat-o insistent, cu gîndul chiar la o sinteză ce avea să rămînă, în economia operei sale, un *pium desiderium*. Asprimea cu care i-a tratat pe istorici în ansamblu, inclusiv pe Xenopol, denotă exigenţă, evident, dar şi aspiraţie spre un alt fel de discurs, mai apt să-l apropie de adevăr. Istoriografia făcea desigur un pas înainte. Disocierea de spiritul diletant şi găunos inspira unui exeget această concluzie demnă de reţinut : „Cu junimiştii, ciclul început de episcopul Macarie îşi schimbă direcţia ; cunoaşterea istorică rămîne fireşte de dorit pentru îndreptarea prezentului prin prevederea viitorului. Dar, în afara acestei axiome, pe care, în fond, de la Herodot, nu o negase nimeni, valoarea istorică se bifurcă, divizată pînă astăzi între patriotism şi patriotardism”[22].

Am insistat oarecum asupra Junimii fiindcă ea rezumă esenţialul unei dezbateri ce a durat peste un secol. Privit dinspre ea, Kogălniceanu e un pre-junimist, iar I. Bogdan şi D. Onciul, din generaţia următoare, nişte post-junimişti. O solidaritate de idei îi leagă, în ciuda aparenţelor, căci reprezentau cumva cu toţii acelaşi spirit care a dominat „secolul unităţii naţionale”[23], prelungindu-se pînă la desăvîrşirea unităţii noastre de stat.

Bine structurat, cu argumente aduse şi din sfera economiei, era discursul politic eminescian, din care se vor inspira mai ales A.C. Cuza şi N. Iorga. Cel dintîi a şi scris un vast studiu despre „romantismul” lui Eminescu, încă inedit, pe cînd al doilea îi reactiva publicistica prin sămănătorism şi prin doctrina partidului naţional-democrat. Pentru Iorga, „un neam e o fiinţă organică, un fapt viu al lumii, care poate să fie, să se nască sau să moară, dar nu se poate

preface în altă făptură organică". Insista de aceea asupra acţiunii culturale, ca mijloc de a transforma sufletul comunităţii.

În faza incipientă, cînd partidul respectiv nu era decît o „frăţie a bunilor români", i s-a alăturat entuziast şi V. Pîrvan, care avea să scoată apoi, în plină criză balcanică, împreună cu Virgil Arion şi G. Bogdan-Duică, revista *Românismul*, în acord cu noul program al Ligii Culturale şi cu nevoia de a găsi răspunsul cel mai adecvat la criza europeană în curs. Noua epocă avea să plătească scump legatul primit.

Cu „viclenia hegeliană a raţiunii", „lupta marxistă de clasă" şi „legea darwiniană a evoluţiei", secolul XIX a impus atitudini pline de urmări pe toate planurile[24]. O lume secularizată abandona Providenţa în favoarea unei Istorii (scrisă cu majusculă) ce avea să ducă la hecatombele primei conflagraţii mondiale şi la seria de orori ce jalonează, dezonorant, secolul XX[25].

Statul naţional interbelic: elanuri şi regresiuni

Dar istoria e plină de aporii şi paradoxuri. Întîiul război mondial, cu imensele-i jertfe, s-a încheiat pentru români cu deplina unitate naţională, inaugurînd o epocă de reforme modernizatoare şi de solide creaţii în toate domeniile. Era nu numai reuşita unui proiect, ci deopotrivă un factor de echilibru şi ordine pe continent[26].

La această izbîndă spectaculoasă au contribuit desigur şi istoricii, de n-ar fi să-i amintim aici decît pe cei mai de seamă: A.D. Xenopol, N. Iorga, V. Pîrvan, identificaţi deplin cu idealul în cauză[26]. Un altul, care avea să devină la fel de important, G. Brătianu, a luptat voluntar în cea mai dramatică fază, pe care a şi evocat-o apoi în *File rupte din cartea războiului* (1934).

„Crainici de ideal", cum i-a numit undeva Iorga[28], istoricii s-au implicat apoi în apărarea idealului cumva împlinit, adesea în polemică cu adversarii sistemului de la Versailles, iar un filosof de talia lui C. Rădulescu-Motru făcea din *românism* o idee fundamentală pentru noua spiritualitate[29]. Filosoful insista ca naţionalismul născut pe acest temei să fie unul *in re*, aplicabil în activitatea cotidiană, nu doar juridic, abstract, cum socotea că a fost mai înainte[30]. Demagogia naţionalistă şi xenofobia nu erau admisibile în acest orizont[31], după cum nici în doctrina lui N. Iorga[32], pe seama căruia s-au născut atîtea controverse. Marele istoric a ţinut chiar să distingă între naţionalismul „adevărat" şi cel „neadevărat", distanţîndu-se categoric de extrema dreaptă, care voia să-l „anexeze" ca mentor. A plătit pînă la urmă cu viaţa această atitudine, ca şi I.G. Duca, Virgil Madgearu, Petre Andrei, pentru a nu aminti aici decît nume ilustre ce s-au opus Mişcării Legionare[33].

Gîndind organic, N. Iorga presta o vehementă critică a discursului revoluţionar, pe care îl socotea incompatibil cu naţionalismul. Tradiţiile şi energiile

locale erau aduse în prim plan, ca remediu contra unei modernităţi de tip raţionalist. Rezulta de aici, cum s-a spus deja, „un naţionalism de esenţă istorică şi spiritualistă", pe linia Kogălniceanu şi Eminescu, nu fără deosebiri ce ar merita, desigur, un examen aparte.

Evocîndu-l pe Kogălniceanu, într-un opuscul rămas clasic, Iorga indica o filiaţie şi un mesaj: „şi Ranke, ca istoric, predica necesitatea dezvoltării organice a naţiunilor. Ca fiinţe vii răsăreau ele înaintea marelui înnoitor, şi înaintea tînărului moldovean răsărea tot atît de vie icoana unui neam, de nobilă origine, bătut de nesfîrşite nevoi, răbdător în mijlocul lor, de o statornicie de fier, în apărarea pămîntului şi crezînd în sfînta dreptate ca în Dumnezeu însuşi, care fără dînsa n-ar fi avut nici un înţeles".

Trebuie menţionată consensual şi doctrina „românismului", elaborată de C. Rădulescu-Motru în primii ani ai secolului nostru şi nuanţată apoi prin aşa-zisul „personalism energetic". Spre deosebire de Iorga, el accepta ideile Revoluţiei franceze ca temelie a oricărei construcţii moderne, ca reper inevitabil în orice reconstrucţie. Dacă naţionalismul din secolul trecut a dus la crearea şi recunoaşterea naţiunii române, românismul trebuia să pună în valoare, în secolul XX, calităţile acestei naţiuni, sufletul ei.

Un asemenea discurs voia să fie, desigur, şi o replică pozitivă, echilibrată, la atîtea stridenţe ce tulburau epoca. E destul să amintim că unii intelectuali de elită au aparţinut efectiv Mişcării Legionare (M. Eliade, E.M. Cioran, C. Noica fiind numele cele mai notorii), de la care aşteptau soluţii viabile pentru România[34]. S-a vorbit atunci şi de o „revoluţie de dreapta", în cadrul unei „dialectici a naţionalismului", incluzînd mai tot ce era semnificativ în cultura română[35].

Disputa interbelică pe seama naţionalismului i-a antrenat inevitabil şi pe istorici. La numele deja amintite, mai trebuie adăugate aici măcar cîteva, pentru a întregi oarecum tabloul: I. Nistor, I. Lupaş, Al. Lepadatu, S. Dragomir, C.C. Giurescu, Al. Boldur etc.[36] Figură aparte făcea P.P. Panaitescu, ca de altfel şi Vladimir Dumitrescu, prin ataşamentul său la Mişcarea Legionară.

Semnificativă rămîne insistenţa cu care istoricii au revenit asupra ideii de misiune colectivă, mai ales în momentele de tensiune internaţională mai acută. Nu e un accident că tocmai în 1940 tema destinului românesc a produs atîtea interogaţii în filosofie, istorie, literatură, semn de maturitate a culturii, desigur, însă şi de adîncă nelinişte în faţa marilor evenimente. N. Iorga a revenit mereu, sub cupola Academiei, în amfiteatre, în presă, asupra acestei teme. Experienţa lui de istoric îi dădea dreptul, îl silea chiar, să ia atitudine faţă de schimbările produse pe continent, schimbări nefaste în genere şi de rău augur pentru ţara sa. Să amintim, din atîtea iniţiative de acest gen, *Hotare şi spaţii naţionale* (1938), *State şi naţiuni* (1939), *Afirmarea vitalităţii româneşti* (1940), scrieri ce reprezentau, în economia propriului destin, un veritabil *cîntec de lebădă*.

Dintre istoricii mai tineri, P.P. Panaitescu a ţinut să trateze tema în cadrul unui mesianism de sursă istorică, apoi naţiunea, cu elementele ei de bază:

pămînt, rasă, cultură, viaţă morală, adică elementele ce alcătuiesc *structura*, asigurînd continuitatea[37]. Un dinamism specific s-ar produce, în această viziune, la confluenţa rasei cu mediul şi componentele culturii. „Ideea de destin nu poate fi legată decît de istoria neamului, înţeles ca organism, căci ea este în domeniul social ceea ce este în domeniul individual determinismul voinţei"[38].

G. Brătianu rostea, la rîndu-i, tot în 1941, o conferinţă despre *Destinul românesc*[39], întemeiat pe reflecţii consensuale subscrise de C. Rădulescu-Motru[40], N. Iorga ş.a.

Se cuvine amintit apoi, în aceeaşi ordine de idei, eseul lui Al. Ciorănescu despre cultura română şi Europa, care era tot un fel de a defini, de data asta pentru străini, destinul nostru istoric[41].

O întreagă serie de mici sinteze pentru străinătate, din iniţiativă oficială, ar merita de asemeni să fie puse în discuţie, alături de alte iniţiative consonante din sfera istoriografiei sau proximitatea ei. Nu se pot uita, într-o schiţă ca aceasta, eforturile lui D.D. Roşca de a pune în lumină substratul filosofic al ideii naţionale[42], nici strădania lui M. Eliade, atunci în misiune externă, de a da un *breviario historico* despre poporul nostru[43].

Prin naţional spre universal

După al doilea război mondial, sarcina de a prezenta corect problemele româneşti în străinătate avea să fie asumată aproape exclusiv de exil. Eliade însuşi s-a ocupat de destinul culturii noastre, convins că în pofida vicisitudinilor curente, românii aveau încă ceva de spus lumii[44]. G. Uscătescu a scos multă vreme o revistă intitulată anume *Destin*, cu o colecţie aferentă, în care el însuşi se ocupa de specificul culturii româneşti[45], în timp ce B. Munteanu, Horia Stamatu, Vintilă Horia, Claudiu Isopescu, între alţii, aflau, la rîndu-le, soluţii de apărare a acestei culturi[46]. E un vast capitol de istorie, încă atît de puţin şi de rău cunoscut. În ansamblul vieţii noastre, el se arată complementar desigur faţă de eforturile depuse înăuntru pentru a face din cultură un element structurant al vieţii comunitare şi un mijloc defensiv faţă de politica desnaţionalizantă la început, pseudonaţionalistă mai apoi, a regimului comunist.

Nu putem continua, momentan, analiza. Am schiţat aici, în grabă, numai un cadru, oarecum factologic, pentru o posibilă discuţie mai amplă, încă una, după seria dezbaterilor pe tema naţiunii şi naţionalismului din ultimii ani[47]. Ele au antrenat mai ales literaţi, publicişti, sociologi, analişti ai fenomenului politic, chiar filosofi[48]. Istoricii, cu unele excepţii, s-au vădit mai degrabă timizi în abordarea temei şi reticenţi în asumarea unei atitudini. Sînt semne însă, mai cu seamă la tineri şi în generaţia de mijloc[49], că breasla istoriografică tinde a depăşi inerţiile acumulate sub vechiul regim, pentru a întreprinde ceea ce stă în vocaţia ei: analiza diacronică a fenomenului, sinteza integrativă nutrită din restituţii

punctuale cît mai depline, situarea perspectivică a desfăşurărilor în curs. Provocările ce-i vin din afară, de la „umaniştii" preocupaţi de naţionalismul românesc[50], nu pot decît să-i stimuleze strădaniile, ca şi îndemnurile ori sugestiile ce rezultă din analizele întreprinse, înăuntru, de specialişti în alte domenii[51]. Abordarea naţionalismului contemporan[52] nu poate da rezultatele ce se aşteaptă fără a ţine seama de perspectiva istorică. Această perspectivă nu stînjeneşte efortul integrării europene decît dacă e rău înţeleasă, cum se întîmplă, vai, destul de frecvent. Bine pusă în valoare, istoria, ca şi tradiţia, stimulează mai degrabă dorinţa de adevăr şi interesul pentru alteritate. Ea trebuie să îndemne spre nuanţă, nu spre acea „linie groasă" (expresia lui Tadeusz Mazowiecki) ce se recunoaşte adesea în reconstrucţia trecutului[53]. Problema istorismului în raport cu avatarurile naţionalismului necesită încă multe eforturi de nuanţare.

Note şi referinţe bibliografice

1. Al. Zub, *Biruit-au gîndul. Note despre istorismul românesc*, Junimea, Iaşi, 1983 ; *Cunoaştere de sine şi integrare*, Junimea, Iaşi, 1986 ; *Istorie şi finalitate*, Editura Academiei, Bucureşti, 1991, pp. 11-53.
2. Idem, „Sur le nationalisme roumain du XX^e^ siècle", în *Revue des études roumaines*, XVII-XVIII, 1993, pp. 265-276.
3. Cf. grupajele tematice din *Meridian*, I, 1991, 4 *; Canadian review of nationalism*, XVIII, 1991, 1-2 ; XX, 1993, 1-2 ; *Polis*, 1994, 2. Vezi şi Walker Connor, *Ethnocentrism. The quest for understanding*, Princeton, New York, 1994.
4. Al. Zub, *Istorie şi finalitate*, pp. 54-58 : „Discurs istoric, discurs naţional", Editura All, Bucureşti.
5. Karl Roger Popper, *Mizeria istoricismului*, Bucureşti, 1996, trad. de Dan Suciu şi Adela Zamfir, cu un *Fals cuvînt înainte* de Mihai-Radu Solcan.
6. Al. Zub, *op. cit.*, p. 54.
7. R.W. Seton-Watson, *The Historians as a Political Force in Central Europe*, Londra, 1922 ; Dennis Deletant, Harry Hanak, *Historians as Nation-Builders. Central and South-East Europe*, Londra, 1988.
8. Cf. Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 14-19. Vezi şi Al. Duţu (ed.), *La modernisation des sociétés sud-est européennes*, Bucureşti, 1992 ; Dan Berindei, *Românii şi Europa în perioadele premodernă şi modernă*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1997.
9. Sorin Alexandrescu, „Le paradoxe roumain", în *International Journal of Romanian Studies*, I, 1976, pp. 3-20.
10. Cf. Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini pînă în zilele noastre*, München, 1984, pp. 138-145.
11. Idem, *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1898)*, München, 1987, pp. 41-86.
12. *Ibidem*, pp. 50-51.

13. *Ibidem*, p. 56.
14. *Apud* Andrei Pleşu, *Rigorile ideii naţionale şi legitimitatea universalului*, în *Secolul 20*, 1981, 1-3, p. 193.
15. Al. Zub, *op. cit.*, pp. 54-58.
16. Cf. *idem*, *Junimea : implicaţii istoriografice*, Junimea, Iaşi, 1976.
17. *Ibidem*, p. 227.
18. A.D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filosofice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 77.
19. *Ibidem*, p. 206.
20. T. Maiorescu, „Despre literile latine primite la noi fără schimbare", în *Critice*, II, E.P.L., Bucureşti, 1966, p. 11.
21. T. Maiorescu, „Direcţia nouă în poezia şi proza română (1872)", în *Critice*, I, Bucureşti, 1966, p. 157.
22. Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 57.
23. D.C. Amzăr, „L'esprit roumain au siècle de l'unité nationale", în *Revue des études roumaines*, VII-VIII, 1961, pp. 211-217.
24. Alain Finkielkraut, *Umanitatea pierdută. Eseu asupra secolului XX*, Vremea, Bucureşti, 1997, p. 117.
25. Cf. F. Furet, *La passé d'une illusion*, Paris, 1995, p. 45.
26. G. Brătianu, *Origines et formation de l'unité roumaine*, Institut d'Histoire Universelle „N. Iorga", Bucureşti, 1943, p. 337.
27. Cf. Al. Zub, *Istorie şi istorici în România interbelică*, Junimea, Iaşi, 1989, pp. 62-106.
28. *Ibidem*, pp. 156-162. Asupra lui N. Iorga însuşi, v. Gh. Buzatu, „Les implications de l'historiographie dans la lutte nationale des peoples de l'Europe Est-Centrale et du Sud-Est", în *Nouvelles études d'histoire*, VII, Bucureşti, 1985, pp. 65-71.
29. C. Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualităţi*, Fundaţia Carol II, Bucureşti, 1936.
30. *Ibidem*, Ed. Ştiinţifică, 1992, p. 68.
31. *Ibidem*, p. 77. Vezi *idem*, *Naţionalismul. Cum se înţelege, cum trebuie să se înţeleagă*, Lumen, Bucureşti, 1909.
32. N. Iorga, „Adevăratul şi neadevăratul naţionalism", în *Neamul românesc*, XXVIII, 201 (20.IX.1933), p. 1.
33. Cf. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, 1995 ; Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Ithaca & Londra, 1995.
34. O prezentare sintetică a problemei la Eugen Weber, *Dreapta românească*, Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
35. N. Roşu, *Dialectica naţionalismului*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1935. Cf. Răzvan Codrescu, *Spiritul dreptei. Între tradiţie şi actualitate*, Ed. Fundaţiei Anastasia, Bucureşti, 1997, pp. 118-126.
36. Cf. Al. Zub, *op. cit.*, *passim*.

37. P.P. Panaitescu, *Destin românesc*, în *Convorbiri literare*, 1941, nr. 11-12, pp. 1270-1290.
38. *Ibidem*, p. 1270.
39. G. Brătianu, *Cuvinte către români*, Independenţa, Bucureşti, 1942, pp. 107-130.
40. C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Fundaţia Carol II, Bucureşti, 1940.
41. Alexandre Cioranescu, *La culture roumaine et l'Europe*, Cartea Românească, Bucureşti, 1942.
42. D.D. Roşca, *Temeiuri filosofice ale ideii naţionale*, Dacia Traiană, Sibiu, 1943.
43. M. Eliade, *Los Romanos. Breviario historico*, Madrid, 1943.
44. Idem, „Destinul culturii româneşti", în *Destin*, 1953, 6-7, pp. 19-32.
45. G. Uscătescu, *Caracterele culturii române*, Madrid, 1966.
46. Horia Stamatu, „Cîteva note asupra gîndirii româneşti", în *Destin*, 1959, 11, pp. 136-160; B. Munteanu, *La vocation européenne et humaniste de la littérature roumaine*, The Hague, 1962 (extras).
47. Vezi îndeosebi Gabriel Andreescu, *Naţionalişti, antinaţionalişti. O polemică în publicistica românească*, Polirom, Iaşi, 1996.
48. Grupaje tematice despre naţionalism s-au publicat în *Meridian* (1991, 4), *Polis* (1994, 2), *Sfera politicii*, *Arc*, *Societate şi cultură*, *Noua revistă română*, *Xenopoliana* etc.
49. Sorin Antohi, *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Nemira, Bucureşti, 1997; Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997; Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Humanitas, Bucureşti, 1997.
50. Frederick Kellog, Katherine Verdery, Catherine Durandin, Anneli-Ute Gabanyi, Richard Wagner etc.
51. Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Polirom, Iaşi, 1995; *Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română*, Polirom, Iaşi, 1996; Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj, 1995 (1997); G. Liiceanu, *Apel către lichele*, Humanitas, Bucureşti, 1992 (1996); H.-R. Patapievici, *Politice*, Humanitas, Bucureşti, 1996 (1997).
52. Cf. Andrei Marga, *op. cit.*, ed. II, pp. 286-287.
53. Cf. V. Tismăneanu, „Balul mascat" (2), în *Timpul*, 1996, 5, p. 13. Un punct de vedere consensual, asupra temei, la André Fontaine, „ştiri exagerate despre dispariţia naţionalismului", în *România Liberă*, 10.VIII.1996, p. 8; Terence Brown, „Naţiune, identitate naţională, naţionalism", în *Litere, Arte, Idei*, V, 11.IX.1995, pp. 6-7; cf. şi Katherine Verdery, „Hobsbawm în Est (comentariu)", în *Polis*, 1994, 2, pp.70-78.

CREŞTIN-DEMOCRAŢIA

Creştin-democraţia

Enyedi Zsolt 145

„Ortodoxismul politic”: pericol sau fantasmă?

Teodor Baconsky 166

CREŞTIN-DEMOCRAŢIA

Enyedi Zsolt

Introducere

În timp ce despre mişcările de stînga şi de extremă stîngă s-a scris deosebit de mult în ultimele decenii, centru-dreapta, şi în interiorul său creştin-democraţia, a rămas un teren neglijat[1]. O parte a ştiinţelor sociale consideră pur şi simplu plictisitor studiul creştin-democraţiei, deşi în Europa postbelică creştin-democraţia a devenit sinonimă politicii de conducere păstrătoare a *status quo*-ului, caracterizată de pragmatism şi scutită de idei novatoare. Totuşi, ea este realizarea mobilizării de masă a partidelor creştin-democrate şi discursul ei ideologic propriu face proeminente aceste partide, iar reuşitele lor de guvernare (tocmai de aceea fiind considerate „plictisitoare") sau soluţiile aduse pentru construirea statului bunăstării (care nu numai că nu sînt copii ale soluţiilor social-democrate, ci de cele mai multe ori sînt mai originale) pretind/necesită o analiză mai adîncă a acestor partide.

Creştin-democraţia şi catolicismul politic sînt termeni care parţial se suprapun. Ivirea denumirii de „creştin" în numele partidelor şi al organizaţiilor depăşeşte în esenţă (şi uneori şi în realitate) graniţele cultului catolic, dar în aceste organizaţii dominarea catolică este decisivă în cele mai multe ţări ale Europei din punct de vedere spiritual, dar şi din punctul de vedere al temeliei lor. Deşi afirmaţia lui Irving (1973 : 11) conform căreia „…creştin-democraţia poate fi stabilită pe scurt prin acţiunea politică organizată de catolicii democratici" este o exagerare, caracterul catolic al mişcărilor analizate mai jos nu poate fi negat, şi acest lucru este exprimat în lucrarea de faţă prin des utilizatul atribut „catolic-creştin". În acelaşi timp, nu este permis să uităm că în Scandinavia, în Germania, în Elveţia şi în Olanda protestantismul, în Grecia şi în România religiile graco-catolice şi ortodoxe au avut un rol în formarea ideologiei creştin-democrate.

Originile mişcărilor politice creştin-democrate

Oamenii de stat s-au referit de două mii de ani încoace la valorile creştine şi la învăţămintele catolice, dar mişcările politice inspirate din catolicism, mai apoi constituirea creştin-democraţiei şi a socialimului creştin, sînt fenomene ale politicii moderne.

Fuziunea catolicismului cu politica a fost întemeiată de politica imperială tradiţională a Bisericii, catolicii fiind convinşi că religia nu este o chestiune particulară şi că între lumea aceasta şi cea de dincolo există o interdependenţă puternică. Totuşi, apariţia ca forţă social-politică a catolicismului nu este de la sine înţeleasă, acest lucru a fost precedat de lungul proces de conştientizare a mulţimii credincioase. În paralel cu progresul/avansarea secularizării, credinţa însăşi şi-a pierdut gradual caracterul natural. Pentru cetăţenii mai instruiţi identitatea religioasă depăşeşte identitatea colectivă sau simpla respectare a ceremoniilor, şi a devenit mai degrabă o identitate avînd la bază alegerea (Conway, 1996 : 19). Doctrinele gîndirii catolice, interesele politicii sociale ale Bisericii, conflictele dintre confesiuni, precum şi apărarea în faţa anticlericalismului au constituit la sfîrşitul secolului XIX o bază pe care s-a putut construi o tabără spirituală şi politică. Acolo unde catolicii au format o minoritate asuprită (ca de exemplu în Olanda, în Germania sau în Elveţia), a fost deosebit de uşoară crearea solidarităţii. Pentru constituirea mişcărilor politice catolice a fost nevoie şi de centralizarea administrativă şi ideologică a Bisericii universale, de reducerea treptată a autonomiei Bisericii naţionale (căreia i-a venit rîndul după primul conciliu al Vaticanului – 1869-1870). Examinînd motivele Bisericii de trecere la acţiunea politică, două par a fi decisive. Acţiunea politică a servit, pe de o parte, procesele declanşate prin Iluminism şi prin Revoluţia franceză, dar înainte de toate a servit la stăvilirea secularizării, care în practică a reprezentat ascensiunea împotriva liberalilor, mai apoi a socialiştilor. În faţa evoluţiei periculoase a lucrurilor care ameninţau poziţia Bisericii, nu mai era suficientă presiunea tradiţională asupra conducerii statale : cursul democratizării a pregătit Biserica să facă în aşa fel încît mesajul său politic să fie înţeles şi acceptat şi de către mulţime. Conform cursului recent al lucrurilor, şi aceasta se referă şi la celălalt motiv, Biserica a trebuit să găsească răspunsuri la problemele sociale ale societăţii industriale, iar învăţăturile sale sociale au trebuit să se bazeze pe concepţia modernă a relaţiilor sociale.

Ca părţi integrante ale modernizării, fenomene precum urbanizarea, proletarizarea, destrămarea comunităţii naturale etc., precum socialismul născut ca răspuns la toate acestea, au fost cauza apariţiei Bisericii pe cîmpul de luptă politic al democraţiei de masă. În timp ce s-a îndepărtat treptat de învăţăturile sale tradiţionale, care propovăduiau sărăcia, s-a arătat prilejul ca Biserica să devină iniţiatoare a unor schimbări instituţionale şi în lumea politicii. Apariţia mişcării socialiste a alarmat conducerea Bisericii şi în acelaşi timp a divizat tabăra seculară, anticlericală, iar prin aceasta a favorizat organizarea politică a catolicilor.

Una dintre bazele spirituale ale unificării catolicilor poate fi descoperită în dorinţa de reforme a Vaticanului. În enciclicele sale, mai ales în *Rerum Novarum* (1891), principalul iniţiator al mişcărilor de reformă, Leon al XIII-lea (1878-1903), criticînd deopotrivă mişcările revoluţionare şi sistemul economic capitalist, a acceptat rolul activ al statului în economie şi a îndemnat la înnoirea ordinii economico-sociale existente. Deşi literatura de specialitate numeşte în unanimitate această orientare drept „progresivă", conducerea Bisericii mult timp nu s-a putut împrieteni – sau doar parţial – cu sistemul politic al democraţiei, mai ales cu ideea suveranităţii populare. De aceea, nu este surprinzător că mişcări dirijate de papi sau de laici sînt considerate ca predecesoare ale creştin-democraţiei de azi, precum *Lega Democratica Nazionale* a lui Romolo Murri Lega sau mişcarea lui Marc Sangnier, Sillon, pe care papa (în cazul de faţă Pius al X-lea, care a ocupat tronul papal între 1903 şi 1914) le-a interzis.

Independenţa politică a catolicilor a fost devansată de lunga perioadă de coexistenţă cu celelalte tendinţe. În prima jumătate a secolului XIX, mulţi catolici şi-au găsit locul în tabăra liberală, mai ales în acele ţări în care înaintarea liberalilor dădea speranţe emancipării comunităţilor catolice. Anticlericalismul crescînd al liberalilor şi întărirea antiliberalismului Vaticanului (în 1864 Pius al IX-lea – 1846-1878 – emite enciclica *Quanta Cura*, alăturîndu-i *Syllabus Errorum,* în care atacă libertatea de expresie şi a presei, iar în 1871 primul conciliu vatican a exprimat dogma infailibilităţii papale) a condus, pe la mijlocul secolului, la alierea catolicilor cu conservatorii. Dar drumul lor se desparte repede de cel al conservatorilor, cauza fiind, înainte de toate – conform lui Whyte – faptul că nu era rentabilă lupta alături de partide nepopulare, aristocratice în faţa liberalilor din ce în ce mai plini de succes. Despărţirea de conservatori a făcut posibilă mobilizarea mulţimilor catolice, precum şi asumarea reformelor. De aceea a coincis în Europa deplasarea generală a catolicilor spre stînga, cu apariţia la sfîrşitul secolului a partidelor catolice europene autonome. În lumea anglo-saxonă, în schimb, alianţa catolicilor şi a liberalilor (mai apoi partide muncitoreşti) a funcţionat bine, iar acest lucru explică şi de ce acolo nu a apărut o subcultură politică catolică conştientă (Whyte, 1981).

Tendinţa de repliere a fost stimulată de atacurile din cele mai diferite direcţii asupra catolicilor. În numeroase ţări europene au fost interzise ordinele călugăreşti, şcolile catolice au fost aşezate în subordinea statului, ajutorul din partea statului le-a fost refuzat, au fost ridicate obstacole în calea păstrării legăturilor cu Vaticanul, şi mai pot fi enumerate numeroase discriminări la adresa catolicilor, care au fost deosebit de greu de acceptat avînd în vedere situaţia de monopol anterioară. Din acest punct de vedere, Germania conservatoare a lui Bismarck nu era diferită de Belgia începuturilor anilor '80 ai secolului XIX, aflată sub conducere liberală, sau de Franţa tendinţelor radicale a începutului de secol.

Parţial ca răspuns la anticlericalismul secolului XIX, la începutul secolului XX, înainte de toate în timpul lui Pius al XI-lea (1922-1939), corporaţiile şi organizaţiile

reprezentative catolice au cunoscut o dezvoltare deosebită ; în schimb, în numeroase ţări o filosofie politică independentă s-a construit pe seama mişcărilor creştine. În anii treizeci, generaţiile catolice care au ajuns în roluri politice importante au elaborat programe politice cu caracter creştin (îmbibate cu noţiuni autoritare) pe baza enciclicei *Quadragesimo Anno* (1931), program care a reprezentat o alternativă la politicile democraţiei liberale, ale fascismelor şi bolşevismului.

Acest lucru a însemnat, de asemenea, că în timpul războiului mondial politicienii creştini au fost marginalizaţi, războiul purtîndu-se între taberele menţionate mai sus. O parte a politicienilor creştini s-a raliat fascismului, o altă parte, acceptînd principiile democraţiei moderne, s-a alăturat mişcărilor antifasciste. Mulţumită în mare măsură celor din urmă, după cel de-al doilea război mondial politica creştină a devenit populară, dar a devenit o forţă de conducere a statului, iar această situaţie nu s-a mai schimbat pînă în zilele noastre. După anii '60, datorită concepţiei nedogmatice a celui de-al doilea conciliu al Vaticanului, precum secularizarea ideologiei catolice şi reducerea concepţiei anticlericale, tensiunea care a existat înainte între diferite partide creştine şi adversarii lor a încetat.

Problema controlului asupra învăţămîntului (*războiul şcolilor*) a menţinut timp de decenii în centrul politicilor de partid contradicţiile religioase. Însă, prin anii '60 s-a ajuns la un compromis acceptabil şi pentru mulţimile credincioase, şi de atunci poate fi observată dezintegrarea subculturii politice catolice. Atributul de „catolic" a fost schimbat de numeroase organizaţii cu cel de „creştin", desemnînd şi prin aceasta îndepărtarea de catolicismul politic tradiţional, autonomia faţă de Biserică şi exprimînd deschiderea mai mare în direcţia protestanţilor şi a ateilor. În Germania şi în Olanda, unificarea într-un singur partid a catolicilor şi a protestanţilor a însemnat de la sine ruperea creştin-democraţiei de politica catolică.

Modele diferite

Deşi în această lucrare dezvoltarea catolicismului politic şi a creştin-democraţiei este tratată nu în funcţie de ţări, ci punînd accentul pe probleme, în cele ce urmează vom prezenta, cu ajutorul exemplelor a cinci ţări deosebit de influente (Italia, Germania, Franţa, Olanda şi Belgia), deosebirile dintre condiţiile hotărîtoare ale începuturilor mişcărilor politicii creştine.

Unificarea italiană s-a născut împotriva voinţei Vaticanului, limitînd puternic puterea Bisericii, lichidînd statul papal ; la toate acestea, papii au răspuns cu boicotarea politicii italiene, îndemnînd credincioşii să nu mai participe la viaţa politică. Conform enciclicei *Non Expedit !* din 1867, catolicii nu puteau vota şi nu puteau candida în alegeri. Primele organizaţii sociale catolice apărute în această perioadă au format în unanimitate o subcultură potrivnică sistemului

social ai cărei activişti, alături de alţi non-conformişti, au sfîrşit adesea în închisoare (Pollard, 1996 : 71). Deşi concordatul încheiat cu Mussolini (1929) a rezolvat opoziţia dintre papalitate şi Italia, cîteva personalităţi ale vieţii publice catolice s-au implicat în viaţa politică încă de la începutul secolului XIX, pentru a-i populariza programul corporatist, reformist. Adevărata schimbare în forţă a rezultat în urma contribuţiei lui Benedict al XV-lea (1914-1922) la organizarea sindicatelor, a asociaţiilor de întrajutorare, a mişcărilor politice scutite de controlul nemijlocit al Bisericii. Mişcarea catolică bazată pe cooperative, bănci şi organizaţii reprezentative puternice a dat naştere, în cele din urmă, în 1919, la propriul său partid, Partito Popolare Italiano, condus de Don Luigi Sturzo. Partidul a cunoscut un succes proeminent încă de la primele alegeri şi a devenit, cu rezultatul de aproximativ douăzeci de procente, una dintre forţele politice conducătoare ale ţării.

În vreme ce în Italia totul era legat de politica Vaticanului, în Germania s-a născut – independent de voinţa papei – *Centrum*-ul, ca reacţie spontană a *Kulturkampf*-ului lui Bismarck potrivnic catolicismului. În scurt timp, *Centrum*-ul a devenit partidul cel mai mare al *Reichstag*-ului, ca rezultat al presiunii exercitate asupra catolicilor, aceştia devenind alegătorii fideli ai partidului. Temelia partidului – în mare măsură chiar înainte de naşterea lui propriu-zisă – a fost formată dintr-o mare varietate de organizaţii sociale conduse de preoţi. Uniunea Socială Catolică a lui Wilhelm Kettler, episcop de Mainz, Uniunea de Cercetaşi a lui Adolf Kolping, zilele catolicismului organizate din 1848 încoace şi organizarea la sfîrşitul secolului a Alianţei Populare (*Volksverein für das Katolische Deutschland*) au prilejuit participarea pe bază religioasă a maselor germane la viaţa publică socială şi politică[2].

Franţa este considerată leagănul creştin-democraţiei întrucît, în urma realizărilor intelectuale ale lui Lamennais, Lacordaire sau Montalambert, aici s-a format, la mijlocul secolului XIX, sistemul ideologic liberal modern al catolicismului. În mod şi mai clar, putem considera drept predecesori ai creştin-democraţiei moderne pe Sangnier şi curentul Sillon, fondat tot de el la sfîrşitul secolului. Federaţia Catolică (*Fédération Nationale Catholique*), formată ca rezultat al campaniei anticlericale, şi celelalte mişcări *Actio Catholica*, în special organizaţii de tineret, au devenit pentru miile de credincioşi catolici un refugiu spiritual şi politic. Alături de organizaţia catolică Alianţa Franceză a Muncitorilor Creştini (*Confédération Française des Travailleurs Chrétiens* – CFTC), la începutul secolului XX au atras masele organizaţii formate în special pentru tineri muncitori şi ţărani. Aceste organizaţii, împreună cu ziarele, au socializat în subcultura politică catolică o mare parte a tinerilor politicieni şi au colaborat adesea cu partidul catolic format în 1924, *Parti Démocrate Populaire* (PDP).

Paradoxul Franţei constă în faptul că, în timp ce au luat fiinţă sumedenii de organizaţii creştine, iar religiozitatea, impuls în mod tradiţional central al comportamentului politic, este şi una dintre cele mai importante linii de demarcaţie

între stînga şi dreapta în relaţia dintre religie şi politică (mai ales prin problema şcolii, vezi mai jos), nu s-a constituit un partid creştin puternic, partidele catolice nereuşind niciodată să mobilizeze majoritatea catolicilor. Contradicţia dintre aripile galicane şi ultramontane ale Bisericii, mărturie dureroasă a conflictelor cu caracter religios ale perioadei anterioare, suprapunerile dintre catolicism şi antisemitismul naţionalist şi relaţia contradictorie a catolicilor faţă de republică au împiedicat naşterea unui bloc politic conştient organizat sub denumirea de creştin sau de catolic. O parte a politicienilor creştini s-au îndreptat spre ideile radicale, de stînga, în timp ce mulţimile catolice au fost atrase mai degrabă de partidele care mînuiau lozinci de dreapta, autoritare, creştine, dar fundamental nereligioase. De sentimentele antirepublicane ale catolicilor au profitat în primul rînd nu partidele catolice, ci politicienii regalişti.

Faţă de Franţa, divizată, în Olanda şi Belgia s-a înfiinţat nu numai o reţea puternică de organizaţii, dar în majoritatea cazurilor s-a reuşit să se realizeze şi unitatea acestora. În timp ce corifeii ideologiei creştin-democrate au fost francezi, în Belgia s-au consolidat pentru prima dată organizaţii creştine care au aderat la principii democratice. Faţă de pătura conservatoare conducătoare olandeză, catolicii belgieni au făcut alianţe cu liberalii, iar dobîndirea independenţei Belgiei, în 1830, s-a bazat pe alianţa acestor grupări. Alianţa aceasta s-a destrămat însă destul de repede, iar partidul catolic – ca organizaţie de sine stătătoare –, din 1884 pînă în 1919 în majoritate absolută, pe urmă în coaliţie, dar practic pînă în ziua de azi este fără încetare la guvernare. Dar în Belgia a existat viaţă organizatorică şi în afara politicii de partid, lucru demonstrat prin faptul că la iniţiativa părintelui Cadjin a luat fiinţă *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC), organizaţie de tineret al cărei model l-au urmat organizaţiile muncitorimii creştine din întreaga Europă.

Rolul secundar jucat de catolicii olandezi explică faptul că aici s-a format o subcultură politică catolică, în mare măsură repliată. La sfîrşitul secolului XIX, în Olanda s-a destrămat coaliţia catolico-liberală, iar catolicii s-au orientat spre protestanţi. Cele două curente principale ale protestantismului olandez şi-au înfiinţat destul de repede instituţiile, în special prin Abraham Kuyper, care a editat un ziar protestant, a organizat o mişcare petiţionară împotriva legii şcolare liberale, a înfiinţat, de asemenea, un partid şi o universitate. Astfel, sub influenţa *Rerum Novarum*-ului şi ca rezultat al conştientizării politice a catolicilor, înfiinţarea organizaţiilor catolice, a Acţiunii Catolice Sociale, a universităţilor, a societăţii catolice de audio-difuziune, a unor cotidiene sau a partidului catolic au avut deja modele de urmat.

Ideologia

În cadrul tradiţiei catolicismului politic, încă de la început două curente au fost rivale între ele: curentul creştin-democrat, radical, şi „catolicismul social", mai paternalist, conservator, fidel liniei conducătoare a Vaticanului. Cele două curente au avut o pondere diferită de la o ţară la alta. Profilul obţinut în final de partidul catolic a depins şi de celelalte formaţiuni politice, de forţa lor de atracţie asupra maselor. De exemplu, în Italia şi în Franţa din perioada premergătoare anului 1945, s-a mărit ponderea curentului creştin-democrat deoarece curentele conservatoare au fost de partea conducerii lui Mussolini sau de partea regimului de la Vichy (Conway, 1996: 10). Dat fiind că Vaticanul a sprijinit conservatorismul confesional, nu este de mirare că pînă la al doilea război mondial ideologia catolică nu se poate identifica cu creştin-democraţia. Mai degrabă Portugalia lui Salazar şi Austria lui Dolfuss, eventual Franţa lui Pétain au întruchipat acea guvernare puternic centralizată, dar care a respectat şi comunităţile naturale (meserie, familie), cea a partidului unic, dar care era ataşată Vaticanului. Curentul creştin-democrat dominant după al doilea război mondial este identificat, în general, cu pragmatismul politic, deşi enciclicele sociale papale, reprezentînd baza programelor creştin-democraţiei, zugrăvesc un tablou social destul de caracteristic. Din mai multe puncte de vedere, democraţia creştină vrea să umple golul dintre liberalism şi socialism, dintre individualism şi colectivism, dar, în acelaşi timp, are viziuni independente bazate pe solidaritate, personalism şi subsidiaritate, valori creştine construite pe o imagine a comunităţii organice. Deosebirea dintre creştin-democraţie şi conservatorismul modern este reprezentată de rezerva faţă de piaţă, de necesitatea consultării între actorii sferelor statului şi ale pieţei, iar deosebirea faţă de conservatorismul autoritar constă în refuzarea pedepsei cu moartea şi a naţionalismului, precum şi în afirmarea reformelor sociale pentru eradicarea sărăciei. A ţine cont de opiniile cetăţenilor cu familii mari, de extinderea colaborării dintre patronat şi angajaţi la conducerea întreprinderilor, de conferirea unei semnificaţii politice a structurilor de ocupaţie, toate acestea sînt propuneri tipice ale politicii creştine.

În perioada interbelică, modelul corporatismului a devenit cel mai relevant, poate cel mai important pachet de programe creştine. Enciclica *Quadragesimo Anno* a pus în evidenţă faptul că sistemul organizaţional vocaţional, voluntar, aflat sub supravegherea statului, este apt de a da mişcărilor catolice (deşi îşi au rădăcina în concepţia statală ierarhică) un program modern şi în acelaşi timp de a delimita aceste mişcări de sistemele fasciste care au respins voluntarismul. Organizaţiile vocaţionale (corporatiste) au fost elementele de bază ale sistemelor reunite sub denumirea de fasciste clericale, dar logica corporatismului a avut efect benefic şi asupra construirii instituţiilor moderne de bunăstare. Creştin-democraţia se deosebeşte de modelul de bunăstare social-democrat prin neacceptarea intervenţiei statului şi a redistribuţiei radicale, prin acceptarea ideologiei „capitalismului social", prin accentuarea răspunderii individuale (Van Kersbergen, 1995).

În sfîrşit, în special după cel de-al doilea război mondial a început afirmarea uneia dintre caracteristicile importante ale creştin-democraţiei, şi anume a internaţionalismului şi angajamentului pentru promovarea unei politici de pace. Adenauer, cel care a iniţiat conceptul Europei unite, Robert Schumann şi De Gasperi au conferit primelor trepte ale integrării un caracter creştin-democrat. După al doilea război mondial, creştin-democraţia a fost marcată puternic – aproape că acesta i-a dat esenţa – de angajamentul pentru ideea europeană. Această concepţie aparţine valorilor tradiţionale ale creştin-democraţiei : pluralismul ideologic şi social, descentralizarea, federalismul, subsidiaritatea. Subsidiaritatea, ca recunoaştere a rolului pozitiv al comunităţilor existente, precum şi drepturile decizionale aplicate la nivelul cel mai de jos al aparatului de stat au devenit principii de bază ale integrării europene.

Particularităţile ideologice au influenţat şi succesele electorale ale partidelor creştine. Aceste partide au avut ca bază şi muncitorimea, pentru că au criticat modelul liberal de piaţă şi au susţinut reforme în vederea bunăstării, precum şi datorită faptului că au acţionat hotărît împotriva organizaţiilor şi partidelor socialiste şi comuniste, obţinînd astfel şi sprijinul patronatului, şi al unei părţi însemnate a agricultorilor.

În acelaşi timp, creştin-democraţia este strîns legată de conservatorism prin respectarea „valorilor tradiţionale". Asemănarea programelor şi a viziunilor demonstrează faptul că în unele ţări (de exemplu în Belgia, în Elveţia) partidele au ezitat între denumirea de *conservator* şi cea de *catolic*. Astăzi, este vorba şi de un corespondent funcţional în ceea ce priveşte cele două curente, deoarece în ţările în care creştin-democraţia este puternică, conservatorismul este slab, şi invers. Diferenţa se explică prin factorul religios, în ţările catolice partidele creştin-democrate devenind forţa conducătoare de dreapta, iar în ţările protestante – partidele conservatoare.

Rădăcinile ideologice ale creştin-democraţiei depăşesc graniţele dintre stînga şi dreapta, dintre socialism şi capitalism. Această constatare este foarte adevărată în ceea ce priveşte curentul creştin social, uneori numit creştin socialist, care a constituit fie un partid separat, fie s-a contopit cu partidul creştin-democrat. În anii postbelici, partidele creştin-democrate au rămas fidele moştenirii lor spirituale şi au apărut ca o forţă de centru, adeptă a reformelor, fiind pe punctul de a pune la îndoială modelul pieţei libere, precum au făcut socialiştii. De exemplu, în sfera de influenţă britanică, programul CDU din 1947 a stabilit : „Sistemul economic capitalist nu a corespuns intereselor sociale şi de stat ale poporului german" (Farkas, 1980 : 226).

Relevanţa moştenirii spirituale este îngrădită însă de logica concurenţei dintre partide. Partidele creştine au fost obligate să se conformeze dimensiunilor generale ale stîngii şi dreptei, deoarece scopul lor principal – apărarea intereselor comunităţii catolice şi ale Bisericii – şi-a pierdut din însemnătate. Partidele creştine sînt şi în continuare stîlpi de susţinere ai şcolilor confesionale şi

militante pentru predarea valorilor religioase în învăţămînt (vezi partidele bavarez, elveţian sau partidele scandinavice). Religiozitatea explică şi pe mai departe opţiunile alegătorilor pentru partidele creştin-democrate, prezintă puncte de vedere foarte clare în legătură cu diferite principii morale (de exemplu, avortul), dar partidele creştine de azi nu se deosebesc în foarte multe privinţe de celelalte partide de dreapta.

Dimensiunea stînga-dreapta socio-economică a asimilat într-o măsură diferită partidele creştin-democrate din diferite ţări. Acolo unde un partid puternic conservator-liberal reprezintă polul drept în problemele materiale, partidul creştin-democrat a devenit un partid de centru. De altfel, acesta din urmă a fost pe punctul de a deveni lider al micii burghezii şi al forţelor antisocialiste.

Faptul că însemnătatea socială a creştinismului a trecut prin secularizare, transformîndu-se în „creştinism social", a contribuit la reducerea specificului mişcărilor politice creştin-catolice. Scopul principal al catolicismului socio-cultural modern nu mai este răspîndirea dogmelor, ci răspîndirea solidarităţii, a armoniei şi cooperării, principii care pot fi urmărite atît de atei, cît şi de cei care aparţin unei alte confesiuni.

Rolul subcultural al bisericii

Deşi subcultura politică catolică s-a organizat în scopul apărării programului Bisericii, relaţia Bisericii faţă de mişcări creştine independente a cunoscut numeroase contradicţii. Leon al XIII-lea a interpretat creştin-democraţia nu ca pe o determinare politică, ci ca pe o activitate caritabilă creştină, ca pe o activitate socială, de ajutorare a celor ce muncesc (vezi în primul rînd enciclica *Graves de Communi* – 1901, al cărei raţionament îl întăreşte Pius al X-lea în 1910).

Politicienii avangardişti ai creştin-democraţiei au avut drept obstacol neîncrederea Bisericii faţă de politica partidului. Soarta precursorilor şi a corifeilor creştin-democraţiei, de exemplu cea a lui Lamennais, renegat de Biserică, sau cea a lui Sturzo, obligat să emigreze atît de fascişti, cît şi de Vatican, arată că iniţiatorii organizaţiilor catolice erau priviţi de către conducerea Bisericii mai degrabă ca reprezentanţi ai stîngii periculoase decît ca politicieni care îşi aduceau contribuţia la extinderea influenţei Bisericii. Această prudenţă a conducerii Bisericii era cu atît mai motivată cu cît în spatele apariţiei mişcărilor creştine politice s-a manifestat adesea tendinţa de independenţă a grupărilor laice catolice faţă de cler. Mişcările creştin-democrate pot fi explicate, de fapt, ca emancipare a credincioşilor faţă de Biserică. Concepţia *noi sîntem Biserica* putea să tonifice construcţia identităţii credincioşilor, dar reprezenta şi o provocare făţişă pentru înaltul cler.

Organizaţiile aflate sub conducerea directă a Bisericii, cărora li s-a interzis să facă politică, au oferit un foarte mare ajutor pentru politicienii creştini. De

fapt, acestea au creat o bază largă din care au provenit nu numai alegătorii partidelor creştine, ci şi activiştii şi liderii acestora. Aceste organizaţii, fiind apolitice, au pătruns şi acolo unde nu prea putea exista o organizaţie legată vizibil de un partid şi, în acelaşi timp, indiferent de scopurile oficiale, au oferit sprijin politic nemijlocit în numeroase ocazii.

În gruparea catolicilor în organizaţii politice, rolul-cheie l-a avut Biserica. Biserica poate condamna iniţiativele catolice „neoficiale", creîndu-se astfel monopolul partidului „oficial". Coeziunea comunităţii politice catolice este asigurată de Biserică prin diferite instituţii de educare a tinerilor, dar un instrument analog poate fi şi refuzarea oferirii sacramentelor, ceea ce se întîmpla în cazul comuniştilor şi al naziştilor, iar ceva mai devreme în cazul socialiştilor (de exemplu, după 1940, în Olanda, naziştilor nu li s-au oficiat căsătoriile în biserică şi nu au fost înmormîntaţi de către Biserică).

Rolul Bisericii în formarea partidelor se poate constata şi în mod direct. În organizarea partidelor catolice anticlericalismul a avut un rol important (în special în Spania, Franţa, Italia şi Portugalia), iar măsurile discriminatorii aplicate de stat faţă de catolici (în Olanda, Elveţia, Germania), intelectuali şi oameni de afaceri, au fost aplicate şi unor oameni ai Bisericii. De exemplu, în anii douăzeci-treizeci, partidele catolice germane, olandeze, austriece, italiene, cehești, letone şi slovace erau conduse de preoţi.

În toate cazurile însă, relaţia dintre Biserică şi partid (cel oficial) era tensionată. Clerul superior se temea de faptul că partidul ar putea face politică în numele comunităţii catolice, dar într-un mod necontrolabil de către Biserică. Clerul se temea mai ales de faptul că partidul ar putea elabora un program radical socialist, pentru a intra astfel în voia alegătorilor. Într-adevăr, se poate constata, în urma unei analize amănunţite a partidelor, că acestea au devenit mai progresiste, iar în problemele sociale, ale dreptului la vot au devenit în general mai radicale. Tocmai de aceea clerul superior a preferat pentru mult timp legăturile cu deputaţi parlamentari evlavioşi şi cu orientări conservatoare, în locul legăturilor cu propriul lor partid. Mai tîrziu, cînd s-a extins dreptul la vot, a fost întrevăzută utilitatea partidelor, pentru că păturile sociale inferioare nu au putut vota cu conservatorii şi, aşa stînd lucrurile, în lipsa unui partid catolic singura alternativă era reprezentată de socialiştii atei.

Cazul Italiei este cel mai bun exemplu pentru legătura „plină de aventuri" dintre Biserică şi partid. Partito Popolare era susţinut de Benedict al XV-lea, dar mai tîrziu Vaticanul a considerat că partidul este prea reformist, avînd pretenţia de a colabora cu liberalii, mai tîrziu cu fasciştii. În momentul în care partidul nu a fost dispus la această colaborare, Vaticanul s-a dezis de el şi i-a susţinut pe fascişti. Destrămarea din 1926 a partidului, exilarea lui Sturzo au fost opera nu numai a lui Mussolini, ci şi a Vaticanului. Dar după cel de-al doilea război mondial, Biserica a susţinut cu toată convingerea atît partidul, cît şi pe conducătorul acestuia, De Gasperi. Marele succes din 1948 al formaţiunii *Democrazia Cristiana* se datorează Bisericii şi personal lui Pius al XII-lea (1939-1958). În

anii următori a reapărut jocul de culise între conducerea de partid de centru şi cler, care prefera coaliţia de dreapta. Slăbirea legăturilor dintre cele două tabere, după anii ’60, se explică atît prin criticarea capitalismului de către Biserică, cît şi prin implicarea în afaceri de corupţie a DC.

Libertatea de mişcare a partidului poate fi îngrădită şi de legătura strînsă cu Biserica. Partidul trebuie să renunţe din principiu la alegătorii anticlericali, dar activitatea conducătorilor partidului poate fi îngrădită de Biserică atît în ceea ce priveşte alegerea coaliţiei, cît şi în ceea ce priveşte formarea ideologiei. De exemplu, în anii ’30, în timpul guvernelor fronturilor populare, Pius al XI-lea a interzis colaborarea cu comuniştii, iar în 1949, la începutul războiului rece, Pius al XII-lea a repetat interdicţia. Adică, era necesară renunţarea la formulele care au optat pentru participarea partidelor extremiste de stînga la desele schimbări de coaliţie ale partidelor creştine, iar practic situaţia este asemănătoare şi în ziua de azi, cu combinaţii care presupun colaborări cu partide extremiste de dreapta. În cele mai multe cazuri, nici partidele creştine nu ar fi optat cu dragă inimă pentru colaborări cu forţele radicale amintite mai sus – nici măcar din convingeri ideologice –, dar aici este important să subliniem că interdicţia Bisericii reprezintă o barieră prin sine, independent de mărimea distanţei – ideologice, sentimentale – dintre partenerii potenţiali de coaliţie.

După cel de-al doilea război mondial, participarea intensivă a Bisericii la campanii electorale a încetat. Deşi denumirile concrete ale partidelor nu figurează în circularele Bisericii, indicaţiile sînt şi astăzi unanim acceptate în numeroase ţări. În ţări în care funcţionează un partid catolic recunoscut, nici măcar indicaţiile nu sînt necesare, este de ajuns dacă Biserica îndeamnă alegătorii să participe la alegeri.

Este evident că legătura dintre Biserică şi partidele creştine a slăbit în toată Europa în deceniile care au trecut. Biserica încearcă să reducă riscurile implicate de politica de partid, îndeosebi cu începere de la al doilea conciliu al Vaticanului, îngrădind participarea clerului la politica de partid. Dar nu numai clerul superior accentuează ideea supremaţiei asupra partidelor, ci a devenit riscant şi pentru partide să urmărească în mod fidel doctrinele Bisericii. Pînă şi în Italia, secularizată într-o măsură mai redusă, două încercări de organizare a unor referendumuri în probleme morale iniţiate de Biserică şi susţinute de partid au eşuat (în 1974, problema divorţului, în 1981, problema avortului). Astăzi, partidele creştine nu se autodefinesc drept „apărătoare şi scuturi ale Bisericii catolice”, precum stabilea un document de partid olandez în anii treizeci. Dimpotrivă, cele mai multe broşuri ale partidelor accentuează că este vorba de organizaţii care nu aparţin Bisericii.

În acelaşi timp, eliberarea de sub influenţa îngrăditoare a Bisericii, deschiderea spre atei a însemnat şi pierderea sprijinului automat al partidului din partea unei instituţii cu autoritate morală importantă. Politicienii creştini, de exemplu, precum s-a scris despre ÖVP (Müller-Steininger, 1984 : 91), se simt chiar insultaţi pentru că au rămas fără sprijin.

Partide creştine

Putem vorbi despre partide creştine o dată cu apariţia *Centrum*-ului german, deşi reprezentanţi ai catolicismului au colaborat şi înainte în numeroase probleme legislative. În Germania, alături de Centrum, Partidul Popular (1871), Partidul Creştin-Social protestant (1878) şi Uniunea Creştin-Democrată – Uniunea Creştin-Socială (CDU-CSU, 1945) care depăşeşte limitele confesionale, au reprezentat politica creştină. În Italia, locul Partidului Popular, fărîmiţat de fascişti, a fost luat de creştin-democraţi (DC, 1942) care, însă, începînd cu puternica fărîmiţare din anii '90 în mici partide creştine de stînga sau de dreapta, joacă doar un rol secundar. (Organizaţiile internaţionale ale creştin-democraţiei recunosc drept partide creştin-democrate Partidul Popular Italian – PPI, Centrum-ul Creştin-Democrat – CCD, Uniunea Democraţilor Creştini – UCD şi gruparea lui Mario Segni.) În Austria, Alianţa Creştin-Socială (mai apoi Partid) funcţionează din 1887, obţinînd în 1907 majoritatea absolută. După cel de-al doilea război mondial, a apărut Partidul Popular Austriac, în mod formal ca formaţiune total nouă, în realitate ca o continuare a partidului anterior. În Olanda, Partidul Contrarevoluţionar (1878) a deschis calea unor astfel de formaţiuni, apoi au apărut Uniunea Istorică Creştină (1908), în sfîrşit Partidul Romano-Catolic (1926) care, după al doilea război mondial, se transformă în Partidul Popular Catolic. Colaborarea prudentă cu protestanţii a condus la sfîrşitul anilor '70 ai acestui secol la contopirea cu Chemarea Creştin-Democrată (CDA), partid popular de centru-dreapta. În Belgia, Partidul Catolic a dominat începînd din 1884 şi, după război, sub numele dublu „flamand" şi „valon", se reorganizează în Partidul Popular Creştin/Partidul Creştin-Social (CVP-PSC). În Franţa, Partidul Popular Democratic (1924) şi Republica Tînără (1912, partid începînd cu 1932) au fost partide creştine cu semnificaţie redusă înainte de 1945, iar după 1945 a apărut Mişcarea Republicană Populară (MRP), dînd dovadă de mai multă forţă. În anii '60, politicienii creştini l-au susţinut, sub numele de Democraţii de Centru, pe preşedintele creştin-democrat Jean Lacanuet, iar din 1976, sub numele de Centrul Democraţilor Sociali, fac parte din coaliţia de partide UDF, în parlament apărînd din 1988 sub forma Uniunii de Centru. Cu o semnificaţie mai restrînsă, dar într-o poziţie dominantă se află Uniunea Catalană Democrată (1931), Partidul Naţionalist Basc (1895) şi Partidul Popular Creştin-Social luxemburghez (între 1914 şi 1946 cu numele de Partid de Dreapta), cel din urmă, de exemplu, fiind fără întrerupere (cu excepţia unei perioade de patru-cinci ani) cel mai mare partid de guvernămînt de după primul război mondial. Partidul Naţionalist Maltez şi Gruparea Democratică din Cipru sînt, de asemenea, forţe politice creştine care obţin aproximativ patruzeci de procente. În Elveţia, Partidul Popular Creştin-Democrat, sub diferite denumiri, reprezintă în exclusivitate catolicii din 1912 încoace, în timp ce alte confesiuni nu îl votează aproape deloc („nucleul puternic" protestant votează micul Partid Popular Evanghelic). În

Spania, Partidul Popular Social (1919) şi Confederaţia Spaniolă a Grupărilor Autonome de Dreapta (CEDA, a fost cel mai important partid în 1933), iar în Portugalia Centrul Catolic (1917) s-au străduit să reprezinte învăţămintele Bisericii în politica de partid. Dintre partidele de azi, *Fine Gael*-ul (1933) irlandez, de origine liberală, Noua Democraţie din Grecia şi Centrul Social Democrat portughez se autodefinesc ca formaţiuni cu orientare creştin-democrată. Dintre toate ţările menţionate mai sus, în Germania, Belgia, Italia, Luxemburg şi Olanda partidele creştine au fost cele mai mari de-a lungul secolului XX, dar au reprezentat forţe politice importante şi în celelalte ţări.

Partide creştine au apărut devreme şi în ţările Europei de Est. În cadrul monarhiei Habsburgice, Partidul Social Creştin şi Partidul Naţional Catolic au reprezentat subcultura creştină din Cehia încă din anii 1890, iar în 1918 s-au unit în Partidul Popular Cehoslovac. În Slovacia, Partidului Popular Slovac i-a revenit rolul de partid creştin, transformînd ţara într-o „republică plebeiană" în timpul cît s-a aflat la guvernare (Jelinek, 1976). În Cehoslovacia, precum şi în RDG, partidele creştin-democrate au funcţionat şi în perioada comunistă, dar numai ca partide de vitrină. În Letonia, în 1920 a luat fiinţă Partidul Ţărănesc Creştin Leton, reprezentant exclusiv al catolicilor, aflat sub conducerea episcopului din Riga, iar în Lituania şi Polonia au funcţionat, de asemenea, partide creştin-democrate (în Polonia, sub numele de Partidul Muncitoresc Creştin Polonez, începînd cu 1937) puternice, uneori atingînd majoritatea absolută. În Slovenia, Partidul Popular Sloven a „domnit" aproape singur. În perioada comunistă, majoritatea partidelor creştine enumerate mai sus a fost constrînsă să ducă o existenţă subterană, iar în 1950 s-a format la New York Uniunea Creştin-Democrată a Europei Centrale, cu participarea conducătorilor de partide emigraţi. După 1989, aceste partide au apărut în toate ţările din această regiune a Europei.

În ultimele decenii au apărut partide creştine şi în Scandinavia. În Norvegia exista încă din anii treizeci Partidul Popular Creştin norvegian, în Suedia s-a format în 1964 Forumul Creştin-Democrat, care în 1987 a fost redenumit Partidul Comunităţii Democrate Creştine, în Finlanda s-a format în 1958 Uniunea Creştină Finlandeză, iar în Danemarca – Partidul Popular Creştin (în 1970), toate purtînd stindardul de apărător al valorilor creştine. Însă partidele care au luptat împotriva laicizării bisericii de stat luterane şi-au bazat politica aproape exclusiv pe cîteva probleme morale (pornografia, consumul de alcool) şi nu au urmat modelul continental nici în ideologia lor, nici în construcţia organizaţiilor, funcţionînd mai degrabă ca partide protestatare împotriva modernizării. Conform concepţiei luterane, politica şi religia trebuie separate, prima neavîndu-şi locul în cea din urmă, şi de aceea luteranismul ortodox, în comparaţie cu catolicismul sau cu calvinismul, s-a dovedit a fi nepotrivit pentru formarea unor mişcări politice creştine însemnate (Madeley, 1997).

Partidele creştin-democrate sînt grupate în trei organizaţii europene. *Nouvelles Équipes Internationales* (NEI), formată în 1947, a fost oficial doar uniunea

politicienilor creştini, nu şi a partidelor, dar a reprezentat punctul de plecare al integrării partidelor, găsindu-şi mai tîrziu continuatorul în *European Union of Christian Democrats* (EUCD, Roma). La sfîrşitul anilor ’70 (1976) a apărut Partidul Popular European (EPP) pentru coordonarea reprezentanţilor creştin-democraţi în Parlamentul European. Există partide creştin-democrate şi în Uniunea Democrată Europeană (EDU), fondată în 1978, dar alături de partide conservatoare (engleze şi daneze), şi de aceea partidele creştin-democrate care au în vedere mai cu seriozitate rădăcinile ideologice au rămas în afara acestei grupări. În 1961 a fost organizată în Chile Alianţa Mondială (Internaţionala) Creştin-Democrată.

În anii ’20-’30, în numeroase ţări dictaturile au desfiinţat partidele creştine, dar după al doilea război mondial a sosit în întreaga Europă o eră glorioasă pentru acestea. Prin dispariţia de pe eşichierul politic a partidelor de dreapta, prin modernizarea rapidă a ideologiei creştin-democrate, ele au devenit forţa politică cea mai importantă din Europa. Din mişcări religioase au devenit partide de centru, pragmatice, iar astfel secularizarea şi scăderea populaţiei rurale nu le-au fost dăunătoare. În numeroase ţări, prin dispariţia partidelor de dreapta compromise, creştin-democraţii au devenit alternativa numărul unu a comuniştilor. În ţări în care nu au existat partide de dreapta, partidele creştin-democrate au ocupat o poziţie de centru, ca pol independent faţă de blocul socialist-comunist şi faţă de conservatori (Almond, 1948 : 30). În această perioadă, în Italia şi în Belgia au obţinut majoritatea parlamentară absolută, iar în 1946 şi MRP-ul francez a obţinut la alegeri peste 28%. În anii ’60 şi la începutul anilor ’70, majoritatea partidelor creştin-democrate a pierdut din alegători, dar în anii ’80 majoritatea alegătorilor a revenit la aceste partide. În prezent, la sfîrşitul anilor ’90, partidele creştin-democrate formează o grupare de partide stabilă, deşi nu mai este în stare să evolueze, grupare a cărei poziţie a fost diminuată în anii ’90 de prăbuşirea italiană şi de slăbirea creştin-democraţiei olandeze. În ciuda acestor căderi, putem presupune cu o destul de mare probabilitate că şi în viitor partidele creştin-democrate vor alcătui una dintre cele mai puternice grupări de partide ale Europei[3].

Partidele creştine au apărut în Europa ca parte integrantă a organizaţiilor sociale, culturale, economice şi au participat activ şi la diferite activităţi nelegate organic de activităţile politicilor de partid. Aplecarea partidelor creştine asupra organizaţiilor civice sociale se poate explica şi prin faptul că tocmai aceste organizaţii (asociaţii religioase, asociaţii profesionale, organizaţii reprezentative şi Biserica) s-au aflat în spatele formării partidelor. Partidele creştine au înfiinţat, pe de o parte, şirul lung al organizaţiilor-satelit, iar pe de altă parte, ele însele au devenit uneori organizaţii-satelit, care au depins de alte organizaţii, în special de Biserică.

Şi astăzi, în cele mai multe ţări din Europa, partidele creştine sînt înconjurate de ziare cu care colaborează, de diferite organizaţii şi mişcări şi de partide.

Aceasta este o carieră tipic subculturală, care porneşte de la o organizaţie socială şi se termină cu un partid. Între conducătorii partidelor franceze, italiene sau belgiene, personalităţile care să nu fi activat în vreo instituţie subculturală sînt o excepţie. Construcţia partidelor creştine a fost influenţată în mare măsură de prezenţa Bisericii. Această influenţă a fost negativă în cele mai multe cazuri în ceea ce priveşte autonomia organizaţiei de partid. Biserica a funcţionat ca „sponsor" al partidului, iar interesul sponsorului este departe de a înlesni autonomia din punct de vedere organizatoric a partidului (Panebianco, 1988 : 63). De exemplu, Centrum-ul german se sprijinea pe Biserică într-o atît de mare măsură încît timp de patruzeci de ani nici nu a avut nevoie de o structură organizatorică independentă (Morgan, 1969 : 44). Este celebru cazul liderului de partid italian Fanfani, care s-a lovit de rezistenţa Actio Catholica (funcţionînd ca braţ al Bisericii) cînd în anii de după război a încercat întărirea ierarhiei de partid (Lapalombara, 1964 : 74-75).

Dependenţa faţă de Biserică nu poate umbri faptul că partidele catolice (mai tîrziu creştin-democrate) au ajuns cel mai aproape – din punctul de vedere al poziţiei burgheze – de modelul partidului de masă (organizaţii locale, activitate permanentă, membri numeroşi, cotizaţie etc.). Aceste partide au fost în acelaşi timp puternice şi vulnerabile : rar au ajuns la autonomie deplină (deşi, ca exemplu contrar, putem aminti MRP-ul autonom, centralizat şi bine organizat), dar în acelaşi timp au fost capabile să integreze mase largi.

Succesele spectaculoase ale partidelor creştine au fost obţinute şi prin căderea de acord în interiorul partidului a reprezentanţilor patronatului şi muncitorilor. Ţinînd cont că în centrul activităţilor guvernelor stau probleme legate de distribuţia bunurilor materiale, putem considera drept un miracol faptul că aceste partide au fost în stare, de-a lungul deceniilor, să satisfacă aceste cerinţe antagonice. În întreaga Europă au existat încercări de a înfiinţa partide muncitoreşti creştine de sine stătătoare, dar partidele creştine „oficiale" au fost capabile să integreze aceste strădanii.

Rolul coordonator este oglindit atît în organizarea partidului, cît şi în existenţa diferitelor compartimente (care reprezentau muncitorii, ţărănimea şi burghezia). Partidele creştine belgian şi austriac sînt un bun exemplu pentru organizaţii bazate pe o asemenea „ordine" (*ordo*). În 1936 a dispărut în partidul belgian principiul „membrilor colectivi", dar organizaţiile catolice ale burgheziei, ţărănimii şi muncitorimii pot desemna reprezentanţi pe listele electorale ale partidului. În 1981 numai 7% dintre reprezentanţii CVP-ului flamand nu au fost candidaţii unor organizaţii asemănătoare, şi mai puţin de jumătate dintre reprezentanţii PSV-ului valon n-a aparţinut acestei categorii a celor „sans familles" (Lucardie-Ten Napel, 1944 : 55). Şi partidul catolic olandez a oferit sistematic locuri pentru organizaţii precum Federaţia Catolică a Sindicatelor, Asociaţia Muncitorilor Catolici, Organizaţia Micilor Întreprinzători Catolici şi Asociaţia Catolică a Fermierilor.

Bazele partidelor creştine

Alegătorii creştin-democraţi sînt mai vîrstnici decît media, aparţin preponderent mediului rural (aceasta explică de ce partidele creştin-democrate optează pentru portofolii agricole) şi în rîndul lor sînt mai numeroase femeile. Alegătorii mai fideli sînt cei care aparţin clasei sociale tradiţionale medii (de exemplu fermierii), mai degrabă decît muncitorii sau reprezentanţii noii clase de mijloc, deşi în unele ţări, ca de exemplu în Italia sau în Belgia, apar în mod caracteristic printre alegători şi gulerele albastre, şi putem evidenţia, în comparaţie cu partidele conservatoare, că baza partidelor creştin-democrate oglindeşte cu o mai mare fidelitate structura societăţii (Broughton, 1988, 1992).

Alegătorul tipic al partidelor creştine este catolic, în primul rînd catolic practicant (acestei din urmă categorii îi putem alătura, în general, cam o treime din prima categorie), dar şi protestanţii practicanţi sînt dispuşi să voteze cu aceste partide. Grupul-ţintă al acestor partide fiind credincioşii, putem constata că majoritatea partidelor a reuşit să atragă aceste grupuri. Creştinii practicanţi au în general o şansă mai mare de trei-patru ori să devină alegători creştin-democraţi decît necredincioşii.

Deci baza partidelor creştine arată diferenţe mari de medie din punctul de vedere al religiei, în funcţie de ţara considerată. Cu excepţia CDU-CSU-ului, majoritatea alegătorilor partidelor creştine în 1989 mergea la biserică cel puţin săptămînal, în timp ce în ţara lor doar fiecare al treilea cetăţean merge la biserică.

Semnele subculturale sînt oglindite atît de membrii, cît şi de conducătorii partidelor. În 1986, 92% din membrii CDA-ului olandez au mers la biserică o dată pe lună, iar membri ai Uniunii Creştine finlandeze pot deveni doar creştini care figurează în evidenţa bisericii. Majoritatea partidelor (printre care şi CDU-ul) au pretenţia ca parlamentarii lor să fie membri activi ai confesiunii lor.

Modelul subcultural nu este caracteristic pentru toate partidele creştine existente astăzi, cel puţin pentru CDU-ul german faţă de, să zicem, CVP-ul flamand. Nu întîmplător în cazul CDU-lui apare bănuiala că în numele partidului „C"-ul exprimă astăzi conservatorismul – şi într-adevăr, pe teren internaţional CDU-ul îşi exprimă afinitatea cu partidele conservatoare, afinitate ce nu este caracteristică fiecărui partid creştin-democrat. Caracteristica subculturală a CDU-lui este direct proporţională cu faptul că în ţara lui reprezintă singur alternativa faţă de stînga. În ţările în care alături de partidul creştin funcţionează partide puternice conservatoare sau liberale, şansa ca partidul creştin să-şi păstreze trăsăturile caracteristice este mai mare.

Dileme politice creştine

Strategii partidelor creştine au de înfruntat cîteva dileme specifice, din care vom aminti cinci în această parte finală a lucrării:

1. În timp ce cultura europeană poate fi numită „creştină", asocierea strînsă a religiozităţii, identităţii personale şi rolului în viaţa publică în lumea modernă este caracteristică doar pentru o minoritate, minoritate în sînul căreia se poate forma şi mentalitatea de „cetate asediată". Adică, denumirea de „creştin" este folosită uneori pentru o cultură care cuprinde jumătatea mapamondului, alteori pentru o minoritate dezavantajată. Din această interpretare cu sens dublu rezultă că mişcările creştine au de înfruntat provocări permanente legitime, întrucît cei din afara acestor mişcări pun sub semnul întrebării folosirea denumirii prea înguste a creştinătăţii. Pot apărea şi tensiuni interne, pentru că faţă de pretenţiile universale ale politicii „creştine", înregimentarea într-un partid unic este greu realizabilă.

2. Gradul înalt al religiozităţii nu este caracteristic doar integrării în politica creştină, ci este (în primul rînd pentru cei mai în vîrstă, pentru femei, pentru cei din mediul rural) semnul unei afinităţi tradiţionale. Se pune întrebarea: în ce măsură se deosebeşte cultura tradiţionalităţii de cultura politică creştină modernă? O întrebare analogă poate fi pusă şi în cazul diferitelor tendinţe politice: cînd poate fi deosebit conservatorismul (cu ambele variante ale sale, autoritară şi favorabilă pieţei) de creştin-democraţie? Precum am văzut mai devreme, în ciuda asemănărilor, există principii politice, ideologice în care politica creştin-democrată modernă ocupă o poziţie caracteristică, antagonistă faţă de concepţiile tradiţionale sau de conservatorism. Totuşi, aceste principii nu devin centrale în toate sistemele de partide, iar astfel identitatea politicii creştine rămîne nelămurită, avînd în aceeaşi tabără şi pe cei de stînga, şi pe cei de dreapta, pe liberali şi pe autoritari.

3. În ţările în care statul nu se declară neutru, ci creştin, identitatea mişcărilor creştine poate fi, de asemenea, în pericol. În societăţile în care cursul secularizării nu este avansat, ca de exemplu în Irlanda de pînă în zilele noastre, principiul mişcării creştine autonome nu prea a avut sens. Istoria modernă a Austriei, Slovaciei, Croaţiei sau Spaniei prezintă numeroase exemple ale identificării catolicismului cu statul, dar în ţările luterane şi ortodoxe legătura dintre stat şi Biserică a fost şi mai strînsă. Contopirea religiei cu politicul este periculoasă, precum demonstrează cazul Spaniei anilor '30, cînd forţele antimonarhiste şi-au exprimat principiile republicane prin incendierea bisericilor, iar în 1973 episcopii spanioli au fost obligaţi să-şi ceară iertare faţă de populaţie pentru colaborarea cu Franco.

4. O altă dilemă de bază este conţinută de identitatea naţională şi religioasă, de asemănarea dintre politica creştină şi politica naţionalistă. Identitatea naţiunilor

europene s-a realizat în jurul simbolurilor creştine. În ţări în care catolicismul a obţinut asemenea succese încît a devenit miezul identităţii naţionale, definiţia „catolicităţii" şi interpretarea ei au scăpat de sub controlul Bisericii, aceasta fiind obligată ca în cadrul luptei pentru emancipare să recucerească interpretarea autonomă a catolicismului independent de tentele naţionaliste. În Irlanda de Nord sînt consideraţi catolici intransigenţi nu practicanţii sistematici, ci acei care îi urăsc pe protestanţi. În Franţa, liderul formaţiunii Action Française, ateul şi cel care îl dispreţuieşte pe Hristos, Charles Maurras, a identificat catolicismul cu principiile antimoderne, cu tradiţia şi cu ierarhia şi, de aceea, a făcut din el un program politic. Toate acestea arată că, în măsura în care dorim ca o concepţie despre lume să devină parte integrantă a moştenirii culturale generale a omenirii, aceasta devine mai vulnerabilă faţă de diferitele interpretări.

5. În sfîrşit, des utilizata denumire de creştin-catolic reprezintă o dilemă. După epoca războaielor religioase a sosit şi timpul convieţuirii şi chiar al colaborării între cultele creştine, dar extinderea spiritului ecumenic nu a fost un proces lin. Acalmia urmează agitaţiei, iar Bisericile locale şi Vaticanul îşi schimbă deseori poziţiile în funcţie de gradul de izolare pe care îl doresc. Şi acest pachet de probleme este strîns legat de poziţia clerului faţă de grupările laice, deoarece organizaţiile interconfesionale nu se pot afla sub conducerea unor preoţi catolici.

Dilemele de mai sus reprezintă nu numai griji, ci şi posibilităţi deschise pentru elite : liniile de demarcaţie ale mişcării nefiind clare, există speranţa în vederea obţinerii sprijinului unor grupări diferite, de exemplu protestanţi, naţionalişti, conservatori, tradiţionalişti sau atei. Multitudinea acestora poate crea şi tensiuni interne. În Europa de Est, împletirea tendinţelor „creştine" şi „naţionale" şi legăturile lor neclare reprezintă un factor de instabilitate. În mai multe ţări din regiune, denumirea de creştin este pseudonimul naţionalismului şi al anticomunismului. După al doilea război mondial şi în special după al doilea sinod al Vaticanului, posibilitatea interpretării politicii creştine ca politică naţionalistă a fost practic eliminată în Europa de Vest. În schimb, în Europa de Est, nimicirea politicii creştine în timpul regimului comunist a îngreunat revizuirea critică a tradiţiilor democratice, destul de reduse totuşi. Integrarea partidelor creştine din Europa de Est în comunitatea Vestului democratic este tensionată, deoarece înţelesul denumirii de „creştin" sau de „creştin-democrat" este diferit în cele două regiuni europene.

În Europa de Est se pune în mod cu totul special dilema, cunoscută de fapt şi de către partidele creştin-democrate vestice, a stîngii şi a dreptei. În majoritatea ţărilor est-europene, partidele foste comuniste reprezintă forţa conducătoare a stîngii, cu care politicienii creştini nu cooperează cu plăcere (uitînd cu greutate persecuţiile anterioare). În acelaşi timp, referirile la tradiţiile şi valorile

creştine au mobilizat în numeroase regiuni păturile sociale mai sărace şi vîrstnicii în favoarea partidelor creştine. Interesele acestor straturi sociale sînt menţinerea vechilor structuri ale statului şi negarea necesităţii reformelor economiei de piaţă, ajungînd astfel la compromisuri cu socialiştii. Din această perspectivă, dilemele stînga-dreapta reprezintă o povară şi mai mare pentru partidele creştine estice decît pentru „fraţii" lor vestici.

Partide creştine europene mai importante:

Austria: *Österreichische Volkspartei* (ÖVP)
Belgia: *Christlijke Volkpartij* (CVP), *Parti Social Chrétien* (PSC)
Cehia: *Krestanská a Demokratická Unie* (KDU), *Ceskoslovenska Strana Lidova* (CSL)
Danemarca: *Kristelig Folkparti* (KF)
Finlanda: *Suomen Kristillinen Liito* (SKL)
Franţa: *Centre des Démocrates Sociaux* (CDS)
Grecia: *Nea Demokratia* (ND)
Olanda: *Christen Democratisch Appel* (CDA)
Polonia: *Zjednoczenie Chrzescijansko-Narodowe* (ZCHN)
Luxemburg: *Chrestlech-Sozial Vollekspartei* (CSV)/*Parti Chrétien Social Luxembourgeois* (PCS)
Germania: *Christlich Demokratische Union* (CDU/*Christlich-Soziale union* (CSU)
Norvegia: *Kristelig Folkeparti* (KRF)
Italia: *Partito Popolare Italiano* (PPI), *Südtiroler Volkspartei* (CVP)
Portugalia: *Partido do Centro Democratico e Social* (CDS)
România: *Partidul Naţional Ţărănesc Creştin şi Democrat* (PNŢCD)
Elveţia: *Christlich-Demokratische Volkspartei der Schweiz* (CVPS)
Suedia: *Kristdemokratiska Samhaells Partiet* (KDS)
Slovacia: *Krestanskodemokraticke Hnutie* (KDH)
Slovenia: *Slovenska Krscanski Demokrati* (SKD)

Note

1. Această afirmaţie este cu deosebire adevărată în cazul literaturii de specialitate anglo-saxone, lucru care se explică şi prin faptul că din punctul de vedere al creştin-democraţiei, spaţiul anglo-saxon este „rămas în urmă".
2. Protestanţii, sub conducerea lui Adolf Stoecker, au dat naştere propriului lor partid şi propriei lor mişcări cu caracter puternic antisemit. Concepţia antisemită a politicii catolice a avut, de altfel, o influenţă foarte mare şi asupra mişcărilor social-creştine austriece, mai ales asupra Partidului Creştin Social fondat în 1887 de Karl Lueger.
3. Aceste partide sînt deosebit de puternice şi în America de Nord, dar despre ele nu este vorba aici.

Referinţe bibliografice

Almond, Gabriel, „The Christian Parties of Western Europe", *World Politics,* 1, pp. 31-58, 1948.

Broughton, David, „The Social Bases of Western European Conservative Parties", în Brian Girvin (ed.), *The Transformation of Contemporary Conservatism,* Londra, Sage, pp. 193-224, 1988.

Broughton, David, *The Christian-Democratic Voter : A Four Country Comparison*. Paper presented at the ECRP Joint Sessions of Workshops, University of Limerick, Republic of Ireland, 30 March-4 April 1992. Workshop – Christian Democracy in Europe, 1992.

Conway, Martin, „Introduction" în Tom Buchanan şi Martin Conway (ed.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965,* Oxford, Clarendon Press, pp. 1-33, 1996.

Farkas Laszló, „A Christlich-Demokratische Union. A nyugatnémet CDU politikàja 1954-1957 között", în Gergely J. (coord.), *A kereszténydemokràcia Nyugat-Europban. 1944-1958,* Budapest, Kossuth Kiadó, pp. 213-260, 1980.

Fogarty, Michael P., *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953,* Londra, Routledge and Kegan Paul, 1957.

Irving, R.E.M., *Christian Democracy in France,* Londra, George Allen & Urwin LTD, 1973.

Irving, R.E.M., *The Christian Democratic Parties in Western Europe,* Londra, George Allen & Urwin, 1979.

Yelinek, Yeshajahu, *The Parish Republic : Hlinka's Slovak People's Party,* New York, East European Quaterly, Columbia University Press, 1976.

Kersbergen, K. van, *Social Capitalism : A Study of Christian Democracy and the Welfare State*, Londra, Routledge, 1995.

Lapalombara, Joseph, *Interest Groups in Italian Politics,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1964.

Lipset, Seymour M. şi Stein Rokkan, „Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments : Introduction", în *Party Systems and Voter Alignments : Cross-National Perspectives,* ed. de Seymour M. Lipset şi Stein Rokkan, *Christian Democracy,* New York, The Free Press, pp. 1-64, 1967.

Lucardie Paul, Hans-Martin Ten Napel, „Between Consociationalism and Liberal Conservatism : The Christian Democratic Parties of Belgium and The Netherlands", în David Hanley ed., *Christian Democracy in Europe : A Comparative Perspective,* Londra, New York, Pinter Publishers, 1994.

Luykx, Paul, „The Netherlands", în Tom Buchanan şi Martin Conway (ed.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965,* Oxford, Clarendon Press, pp. 219-247, 1996.

Madeley, John T.S., *The Paradox of Secular Voting in Scandinavia*. Paper prepared for the Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe. Workshop at the European Consortium for Political Research Joint Sessions, Bern, Switzerland, 27th February to 4th March, 1997.

Morgan, R., „The Federal Republic of Germany", în Stanley Henig şi John Pinder (coord.), *European Political Parties,* Londra, Allen & Urwin, pp. 21-68, 1969.

Müller, Wolfgang şi Steininger, Babara, „Christian Democracy in Austria : The Austrian People's Party", în Davin Hanley (ed.), *Christian Democracy in Europe,* Londra, New York, Pinter Publishers, 1994.

Panebianco, Angelo, *Political Parties : Organizations and Power,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Pollard, John, „Italy", în Tom Buchanan şi Martin Conway (ed.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 69-96.

Whyte, John H., *Catholics in Western Democracies,* Dublin, Gill şi Macmillan, 1981.

Traducere din limba maghiară de Silvia Marton

„ORTODOXISMUL POLITIC”: PERICOL SAU FANTASMĂ?

Teodor Baconsky

Atunci cînd Societatea Academică din România mi-a făcut onoarea de a-mi propune să susţin o conferinţă pe tema *ortodoxismului politic*, am avut o primă reacţie negativă. Ea se baza pe sentimentul spontan că obiectul conferinţei nu ar putea fi delimitat decît cu preţul unor deplasări semantice şi al unor interpretări istorice mai mult sau mai puţin abuzive. Ulterior, cînd am reluat ideea în circumstanţe mai calme, am ajuns însă la concluzia că aparenta neînţelegere iniţială poate fi tratată nu doar ca inadecvare formală, ci şi ca lapsus revelator de mentalităţi. Dacă un grup academic interesat de stadiul actual al principalelor doctrine politice a înscris pe lista sa de aşteptări capitolul „ortodoxismului politic”, rezultă că tema respectivă implică anumite presupoziţii de care trebuie să ţinem seama, indiferent de motivaţiile lor subiacente. Prima dintre presupoziţiile acestui artefact politologic include afirmaţia potrivit căreia Biserica ortodoxă a adoptat cîndva şi ar fi gata să reamorseze o linie politică proprie, cu ajutorul căreia să-şi atingă mai lesne obiectivele naturale şi supranaturale. O a doua presupoziţie ar fi aceea că, în anumite perioade, Biserica ortodoxă cedează tentaţiei de a-şi folosi impactul pastoral pentru realizarea unor scopuri definite în afara ierarhiei de drept divin. În primul caz, Bisericii ortodoxe i se atribuie strategia unui partid dornic să modeleze societatea prin preluarea puterii. În cel de-al doilea caz, se presupune că Biserica ortodoxă este suficient de labilă pentru ca discursul ei să poată fi instrumentalizat politic, în condiţii de benevolat sau de manipulare insidioasă. Mi-ar fi comod să spun că ambele presupoziţii sînt false, în măsura în care montează un proces de intenţie bazat pe generalizarea unor antecedente istorice singulare. Ar trebui atunci să vă asigur că atît vremelnica simpatie a ierarhiei interbelice faţă de Mişcarea Legionară, cît şi complicitatea difuză dintre Sinodul postbelic şi Partidul Comunist nu au fost decît nişte eclipse irelevante în durata lungă a creştinismului răsăritean. În ipoteza că v-aţi declara seduşi de asemenea justificări, am reuşi să obţinem un consens apologetic dincolo de care prelungirea dezbaterii s-ar dovedi inutilă. Cred însă că o atare eventualitate nu ne-ar putea consola, din cel puţin două motive. Primul motiv este acela că nu putem valida sau invalida presupoziţiile amintite înainte de a

examina relaţia dintre teologia ortodoxă şi sfera practică a politicii. Al doilea motiv priveşte urgenţa de a răspunde la întrebarea dacă Ortodoxia post-comunistă poate, are dreptul sau trebuie să-şi asume o funcţie politică definită ca atare.

Cu voia dumneavoastră, voi începe prin a examina *teologia politică a Noului Testament*, privit ca autoritate revelată şi ca sursă de legitimare a oricărei ortopraxii. E limpede că nu putem pătrunde cu adevărat în hăţişul exegezelor biblice acumulate pînă astăzi. Fiecare verset evanghelic pregnant din unghiul utilizărilor sale posterioare a făcut obiectul unui travaliu hermeneutic imposibil de rezumat în limitele prezentei expuneri. Iată de ce voi aminti aici numai faptul că întreaga învăţătură christică referitoare la acţiunea politică a Bisericii se concentrează asupra conceptului de *Împărăţie a Lui Dumnezeu*. Fraza-cheie rămîne cea din *Evanghelia după Matei* 3,1 şi 4,17: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat împărăţia cerurilor". Vă atrag atenţia că autorul sacru foloseşte termenul grecesc *basileia*, care desemnează simultan „domnia" ca exerciţiu al puterii, „regalitatea" ca statut eminent şi „împărăţia" ca spaţiu autocratic. Observăm imediat că proclamarea iminentei instaurări a Împărăţiei Lui Dumnezeu este asumată de către Ioan Botezătorul şi reluată de către Iisus Hristos, cu presupusa intenţie de a dezvălui unitatea mistică dintre cele două Testamente. Chiar şi după prăbuşirea dinastiei davidice, în 587, iudaismul precreştin continuă să conceapă suveranitatea lui Iahve asupra lui Israel ca pe un preludiu al timpurilor mesianice în care Dumnezeu îşi va extinde dominaţia asupra tuturor popoarelor. Mutaţia produsă de chemarea lui Ioan Botezătorul şi, mai apoi, a lui Iisus Hristos însuşi constă în faptul că termenul *basileia* îşi pierde conotaţiile *funcţionale*, primind în schimb o semnificaţie *substanţială*. Graţie acestei schimbări de regim, conceptul teologic de *basileia* capătă o pondere politică pe deplin transparentă într-o serie de versete care tratează „împărăţia lui Dumnezeu" ca pe o stare actuală. În capitolul 15 din *Epistola I către Corinteni* ni se propune următorul paradox: Hristos este pantokratorul chemat să distrugă suveranităţile concurente şi să renunţe apoi la propria suveranitate, pe care o închină Tatălui ca semn că Istoria a luat sfîrşit. Exegeţii formulează şi aici păreri diferite: adepţii aşa-numitei „eshatologii realizate" afirmă că Hristos se comporta ca şi cum Împărăţia ar fi fost deja prezentă în propria Lui persoană. Partizanii aşa-numitei „eshatologii consecutive" invocă însă textul din Matei 6, 10, unde acel „vie împărăţia Ta" denotă proiectul, fără a-i asocia termene precise. Jocul dintre „deja" şi „nu încă" este reluat de parabolele Împărăţiei din Matei 13, 1-52, unde metafora grăuntelui de muştar consolidează raportul dialectic dintre persoana lui Hristos ca germene al Bisericii şi prezenţa Bisericii ca figură a eonului eshatologic. Oricum, ambiguitatea textelor sinoptice pare a fi tranşată de sfîntul apostol Ioan, în Evanghelie, căruia Hristos îi declară limpede că „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta" (18, 36). Hristos coboară în lume prin Întrupare şi rămîne în lume prin Euharistie, care este sămînţa Veacului viitor. Altfel spus,

Logosul se umanizează, dar nu pentru a diviniza istoria, ci pentru a-i conferi un sens extra-mundan. Aşa cum deducem din crezul niceo-constantinopolitan, cronica lumii nu este decît antecamera Împărăţiei lui Dumnezeu, „care nu va avea sfîrşit".

Trebuie să admitem că doctrina biblică a suferit în timp multiple deformări ideologice. Putem spune că respectivele deformări au fost imperceptibile în perioada paleocreştină, cînd echivalenţa dintre *lex orandi* şi *lex credendi* s-a conservat, în pofida şi uneori datorită păgînismului ambiant. Imixtiunea intereselor politice a devenit vizibilă şi problematică abia în creştinismul post-constantinian, cînd privilegiile acordate Bisericii s-au dovedit a fi nişte cadouri otrăvite. Începînd cu secolul IV, Biserica a reacţionat faţă de intoxicaţia ideologică, dovedind o lăudabilă vehemenţă, dar şi o deplorabilă incapacitate de a menţine echilibrul dintre centru şi periferii. Practic vorbind, toate încercările de a recupera fervoarea originară au avut un efect centrifugal, decompensat prin autoritarism şi plătit cu preţul mediocrităţii spirituale. Că acest schimb între prestigiul instituţional şi adevărul harismatic a primit cea mai curentă expresie în coliziunea dintre sacerdoţiu şi profetism, e de domeniul evidenţei. Din păcate, conflictul acesta, în principiu fertil, nu a putut fi durabil interiorizat. De la Reforma protestantă încoace, el a fost chiar anexat de către gînditorii necreştini, care au uzurpat funcţia profetică înainte de o folosi ca armă anticlericală şi ca instrument al desacralizării. Să ne mai mire atunci faptul că, în toată epoca modernă, Revelaţia a fost adesea privită ca interpretare pseudo-ştiinţifică a unor realităţi politice justificate *post factum*? Să ne mai arătăm surprinderea faţă de frecvenţa cu care persoane străine de creştinism au pretenţia de a judeca acţiunile creştinilor?

Tot mai numeroşi agnostici influenţaţi de relativismul sceptic al lumii contemporane continuă să exploateze derivele trecutului ca pe tot atîtea argumente ale opiniei că religia lui Hristos se reduce la un conglomerat de idei metafizice lipsite de relief existenţial. Aceste temperamente voltairiene ajung aproape să respingă dreptul Bisericii ortodoxe de a-şi livra mesajul în termenii Revelaţiei, prescriindu-i un *aggiornamento* care ar urma să inocenteze rătăcirile ideologice ale creştinismului prin intermediul unui contra-discurs nu mai puţin ideologizat. Procedeul acesta porneşte de la premisa că dacă Biserica a ieşit *cîndva* în afara sistemului ei de referinţă, ea trebuie să rămînă *întotdeauna* în afara acelui sistem. Biserica nu are însă nevoie de indulgenţa judecătorilor săi necreştini, nu numai pentru că nimic nu le poate dovedi superioritatea morală, ci şi pentru că dimensiunea etică este departe de a epuiza misterul dreptei credinţe. E suficient să privim lucrurile din interiorul Bisericii pentru a ne face o cu totul altă imagine despre legăturile dintre teologia ortodoxă şi politică. Menţionez că prin expresia „teologie ortodoxă" nu înţeleg un corpus doctrinar atemporal, ci mai degrabă acel ansamblu de dogme şi canoane graţie căruia tradiţia patristică a

sintetizat Revelaţia biblică şi pe care creştinismul post-patristic l-a moştenit şi adaptat în acord sau în dezacord cu evoluţia morală şi epistemologică a societăţilor moderne. Dacă lăsăm deoparte clivajele confesionale, particularismele liturgice şi decupajele regionale care asigură extrema diversitate a creştinismului de la sfîrşitul secolului XX, descoperim că toţi creştinii împărtăşesc un *stil de viaţă* ale cărui componente nu s-au schimbat esenţial din epoca apostolică pînă astăzi. Printre componentele acestui stil de viaţă propovăduit de Iisus Hristos şi practicat de către toţi urmaşii Săi autentici, se află, bineînţeles, aptitudinea de *a face dreptate prin libertatea sacrificiului de sine.* Iată cel mai mic numitor comun al conduitei creştine în cetăţile omeneşti. Şi iată de ce creştinii demni de acest nume sînt toţi acei oameni capabili să gestioneze, cu orice risc, tensiunea dintre loialitatea civilă şi refuzul net al oricărei forme de idolatrii politice. *Loialitatea* faţă de Stat ca realitate subalternă şi trecătoare nu se poate concilia cu *fidelitatea* faţă de Dumnezeu ca realitate supremă şi veşnică decît cu preţul jertfei de sine. Evident, numărul creştinilor care acceptă martiriul a fost şi va fi infim. Important aici nu este însă „numărul”. Ceea ce contează realmente este valorizarea sacrificiului ca unică piedică eficientă în calea oricărui totalitarism orizontal. Paul Evdokimov avea dreptate atunci cînd scria că „prin jocul împrejurărilor istorice, Biserica poate fi în inima unui popor, pentru a-i exprima conştiinţa, aşa cum poate foarte bine să fie respinsă pînă la periferia vieţii naţionale (…) Totuşi, Biserica are prin ea însăşi o misiune teocratic-spirituală, la care nu poate renunţa fără să-şi trădeze propria natură (…)” (*cf. Ortodoxia*, Bucureşti, E.I.B., 1996, p. 329). Ortodoxia ca stil de viaţă apostolic nu se poate modifica sub presiunea avatarurilor istorico-seculare. Cu alte cuvinte, trebuie să facem distincţia dintre condiţia ortodoxă ca situaţie antropologică ideală şi ramificaţiile confesionale specifice creştinismului real. Simbioza Stat-Biserică la care s-a ajuns în perioada bizantină, cearta pentru învestitură din vremea catolicismului medieval, disputa dintre Biserici şi ideologiile totalitare ale cezarilor moderni, obstinaţia Bisericilor creştine tradiţionale de a accentua mai degrabă datoriile decît drepturile omului, toate aceste experienţe dramatice ilustrează efortul creştinilor de a apăra „Ortodoxia perenă”, independent de monopolurile confesionale şi de vanităţile omeneşti. Creştinul care observă „dreapta credinţă” ştie că politica priveşte toate aspectele vieţii sociale, dar afirmă că viaţa umană nu se poate reduce la politică. El ştie, de asemenea, că Evanghelia nu este „neutră” şi că „scandalul Crucii” va dura pînă la sfîrşitul veacurilor, chiar dacă efectele sale secundare dezlănţuie toţi demonii.

Pusă astfel, exigenţa despre care vă vorbesc demonstrează indirect faptul că politizarea Ortodoxiei este o infracţiune spirituală de gravitatea ereziei. Vă invit să meditaţi asupra observaţiei că „ismele” specifice Bisericilor apusene, fie ele catolice sau protestante, au oferit acestor Biserici o alternativă deloc atrăgătoare: sobornicitatea transformată în „catolicism” a generat birocratizarea misterului în cadrul administraţiei vaticane, tot aşa cum fetişizarea Scripturilor

în lumea anglo-saxonă a determinat etatizarea protestantismului. Pontiful romano-catolic a devenit şef de stat, iar regii protestanţi au sfîrşit prin a deveni capi ai Bisericii. Spre deosebire de surorile ei occidentale, şi mai cu seamă în condiţiile geopolitice create după dispariţia Imperiului Bizantin, Biserica ortodoxă a fost scutită de patologiile politice analizate adineaori. Asta nu înseamnă că ea a reintrat în fericita penumbră a catacombelor pentru a se feri de ispitele seculare. Biserica ortodoxă a avut pur şi simplu de înfruntat alte ispite, dintre care cea mai durabilă a fost aceea a etnocentrismului mesianic. În Răsăritul post-bizantin, republica monahală de la Athos nu a putut niciodată rivaliza cu Vaticanul. Pe de altă parte, nici un monarh pravoslavnic – cu excepţia ţarilor – nu a mai cunoscut, după 1453, puterea bazileilor din vechiul Constantinopol. Decadenţa ideii imperiale şi dezmembrarea factuală a străvechii pentarhii bizantine au fost atunci contracarate prin supralicitarea naţională a conceptului de autocefalie. Biserica ortodoxă s-a divizat după criterii etnice şi mai apoi naţional-statale. A apărut astfel tentaţia de a reduce proiectul panortodox la un mozaic de naţiuni cu structuri ecleziastice autonome. Pentru a rezista islamizării, Bisericile ortodoxe au acceptat logica tribală a balcanismului, pe care au ajustat-o ecleziologic prin identificarea cu idealul naţional predicat de patrioţii masoni ai secolului XIX. E drept că *Enciclica patriarhilor răsăriteni* emisă în 1848, ca şi repudierea oficială a *filetismului* (aceasta este denumirea tehnică a „naţionalismului ecleziastic") nu au avut ecoul scontat în rîndul unor populaţii aservite, care puneau apartenenţa la un neam mai presus de apartenenţa la aria dreptei credinţe. E drept, de asemenea, că pînă în ziua de astăzi, coabitarea diferitelor comunităţi ortodoxe la muntele Athos sau la Institutul Saint-Serge din Paris se bazează tot pe criterii etnice, după modelul colegiilor naţionale din Sorbona medievală. Combaterea turcocraţiei a mobilizat mult mai multe energii decît apărarea identităţii ortodoxe în faţa Islamului, iar Bisericile post-bizantine au fost cel mai adesea obligate să valideze starea de fapt.

Consider totuşi nedrept să condamnăm *de plano* aceste opţiuni eminamente pragmatice. Bisericile ortodoxe şi-au diluat vrînd-nevrînd vocaţia ecumenică, dar au contribuit efectiv şi lăudabil la emanciparea statală a sîrbilor, a românilor, a grecilor sau a bulgarilor, adică a tuturor acelor neamuri care îmbătrîniseră la periferia Bizanţului fără a cunoaşte un destin istoric pe măsura modelului adoptat. Militînd pentru independenţa popoarelor amintite, Biserica ortodoxă a reuşit să prezerve nu numai drepturile religioase ale naţiunilor din Balcani, ci şi vitalitatea comunităţilor creştine din Orientul Apropiat. Prin patosul subversiv al predicilor cu substrat naţional, prin produsele editoriale creatoare de solidarităţi, prin transfigurarea mişcărilor ţărăneşti graţie cărora feluritele discriminări s-au putut atenua, dar şi prin exemplul unor înalţi prelaţi care, asemenea mitropolitului Andrei Şaguna, au ştiut să desfidă aroganţa cancelariilor opresoare, Biserica ortodoxă şi-a făcut din plin datoria, reuşind să salveze vieţi, demnităţi şi valori patrimoniale dramatic periclitate. Ar fi stupid să culpabilizăm

Biserica ortodoxă pentru o atitudine pe care Europa veacului trecut o încuraja, doar pentru că Europa actuală socoteşte că, între timp, acea atitudine s-a demodat. Acest tip de incriminare retroactivă desemnează imediat ţapii ispăşitori, dar nu propune, din păcate, nici o soluţie.

În ce mă priveşte, recunosc faptul că discursul etnocentric al Bisericii ortodoxe române nu se poate armoniza cu imaginarul suprastatal al retoricilor euro-federative. Biserica noastră este acuzată că doreşte să întîrzie integrarea europeană a României, în timp ce prejudecata potrivit căreia Ortodoxia este intrinsec ostilă liberalismului capătă o răspîndire tot mai îngrijorătoare. Intransigenţa Bisericii în privinţa minorităţilor sexuale şi severitatea ei faţă de ofensiva prozelitismului sectar sînt interpretate ca dovezi de „fundamentalism" şi de „xenofobie". Exponenţii societăţii civile se întrec în a-i reproşa Bisericii ortodoxe atitudinea „nedemocratică", dar uită că dreptul Bisericii de a-şi prezerva identitatea dogmatică reprezintă prima consecinţă a libertăţii religioase pe care democraţia însăşi este chemată să o apere.

Mi se pare că exploatarea anti-ortodoxă a dizarmoniei dintre Biserică şi societatea civilă este reprobabilă atîta vreme cît nu analizăm, cu bune intenţii, cauzele fenomenului în discuţie. O analiză cît de sumară ne-ar dovedi că limbajul „naţionalist" cultivat în anumite medii ortodoxe nu este vîrful de lance al unui program teocratic, măcar pentru că o adevărată teocraţie presupune constituirea unui imperiu actualmente inexistent şi virtualmente irealizabil. În realitate, aşa-numitul „naţionalism" ecleziastic are cauze complet străine de ambiţia unui presupus totalitarism ortodox. M-aş opri acum asupra a numai două dintre ele. Prima cauză trădează dorinţa Bisericii ortodoxe de a-şi menţine statutul de „Biserică naţională", adică acele privilegii pe care Statul român de după 1918 i le-a oferit ca recompensă pentru contribuţia ei la realizarea României Mari. Biserica ortodoxă consideră că preeminenţa de care se bucură are o bază cutumiară şi statistică suficient de puternică pentru ca eventuala ei dizolvare să reprezinte o gravă imprudenţă politică. Le revine deci politicienilor (ca şi celorlalţi lideri de opinie) sarcina de a împăca revendicările legitime ale Bisericii ortodoxe cu exigenţa legislativă a pluralismului religios. Prelungirea retoricii „naţionaliste" îşi găseşte o a doua cauză în inerţia mentalităţilor favorizate de vechiul regim. După cum se ştie, partidul comunist a încercat şi uneori a reuşit să transforme Biserica într-o cutie de rezonanţă a propriilor interese. Pînă în 1965, Biserica a fost, de pildă, obligată să amplifice imaginea „protectoare" a Uniunii Sovietice, pe fondul speranţei că rusofobia populaţiei româneşti s-ar fi putut estompa graţie afinităţilor inter-ortodoxe. Din 1965, cînd Partidul Comunist Român a început să simuleze „disidenţa" faţă de Moscova, Biserica ortodoxă s-a refugiat în protocronism atît pentru a-şi corecta deriva „slavofilă" din anii '50, cît şi pentru a satisface noile directive. Este de la sine înţeles că sacralizarea factică a sentimentului naţional a afectat deopotrivă credibilitatea Bisericii şi

interesele efective ale societăţii româneşti. După 1989 s-au stabilit noi convenienţe silnice între Biserica ortodoxă şi „noua" clasă politică. Multă lume a rămas cu impresia că mediatizarea formală a vieţii religioase, exaltarea demagogică a memoriei celor ucişi în Decembrie şi canonizarea relativ pripită a unor sfinţi români au avut o regie ideologică supărător de transparentă. Au circulat rumori insistente cu privire la legăturile periculoase dintre anumite cercuri ortodoxe şi mediile politice extremiste. S-a revenit, mai ales în provincie, la standardele fostelor pastorale „ceauşizate" şi s-a apăsat enorm pe identitatea dintre românism şi Ortodoxie, deşi scena noastră publică nu mai beneficiază de prezenţa harismatică a unui Nae Ionescu şi nici de auditoriul căruia i se adresa Nae Ionescu în anii '30. Toate aceste „anacronisme lucrative" îi preocupă nu numai pe gardienii civili ai „deschiderii" sociale, ci şi pe teologii înşişi, care sînt purtătorii autorizaţi ai responsabilităţii faţă de imaginea Bisericii ortodoxe. Regretatul John Meyendorff a rezumat poate cel mai bine situaţia atunci cînd a scris : „Naţionalismul, această boală care a făcut ravagii în Europa răsăriteană a secolelor XIX-XX e foarte greu de surmontat pe plan ecleziastic : se ajunge adesea la a considera Biserica un atribut al naţiunii, un simplu instrument destinat să păstreze limba şi obiceiurile populare. (…) Totuşi, epoca istorică pe care o trăim se însărcinează ea însăşi să separe absolutul de relativ, Biserica de Stat, pe Hristos de naţiune. Ea obligă lumea ortodoxă să aleagă între tradiţiile omeneşti şi Revelaţie, să nu păstreze decît ceea ce constituie esenţa mesajului creştin" (cf. *Biserica ortodoxă ieri şi azi*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 120).

Sper că toate cele spuse aici au avut cel puţin darul de a vă demonstra că problema *ortodoxismului politic* nu decurge din constituţia dogmatică a Bisericii ortodoxe, ci din persistenţa unor reziduuri ideologice dizolvabile în timp. Personal, sînt convins că Biserica noastră ar sluji mult mai eficient interesul naţional dacă şi-ar actualiza discursul teologic în aşa fel încît politizarea vieţii religioase să devină improbabilă. Ea are de acum obligaţia de a înţelege societatea modernă fără a idolatriaza modernitatea, datoria de a servi România fără a-şi trăda vocaţia ecumenică, dar şi dreptul de a ne certa în numele lui Iisus Hristos, ori de cîte ori excesele noastre de inteligenţă ne determină să judecăm lumea dintr-o perspectivă strict omenească.

SOCIAL-DEMOCRAŢIA

Doctrina social-democrată

Anton Carpinschi 175

DOCTRINA SOCIAL-DEMOCRATĂ

Anton Carpinschi

I. Fundamentele doctrinei social-democrate

Doctrinele şi mişcarea socialistă apărute în prima jumătate a secolului XIX în Europa Occidentală sînt un produs al modernităţii. Născută printr-o „revoluţie duală" – politică şi industrială – lumea modernă se caracterizează printr-un „anumit grad de creştere autosusţinută în economie, o creştere suficientă, capabilă să mărească regulat producţia şi consumul ; o anumită participare publică în comunitatea politică, deci o reprezentare democratică în definirea şi alegerea alternativelor politice ; o difuziune a normelor secular-raţionale în cultură… ; o creştere a mobilităţii în societate, înţeleasă ca libertate personală de mişcare fizică, socială şi psihică ; o transformare corespunzătoare în personalitatea indivizilor, astfel încît aceştia să fie capabili să funcţioneze efectiv într-o ordine socială ce operează conform caracteristicilor anterioare"[1]. Acumularea şi circulaţia capitalurilor în cadrele economiei de piaţă naţionale şi internaţionale, apariţia şi dezvoltarea marii producţii industriale de mărfuri dau un contur tot mai pregnant peisajului social al civilizaţiei moderne occidentale : burghezia şi proletariatul industrial ocupă, în prima jumătate a secolului XIX, poziţii antagonice în structura socială a capitalismului antreprenorial.

Plecînd de aici, apreciem că diferitele idei şi experienţe socialiste ce se vor derula pe parcursul secolului XIX – de la cele *utopice* la cele autointitulate „*ştiinţifice*" şi de la acestea la cele *revizionist social democrate* –, desemnează încercările de a concepe şi apoi de a *aplica, impune* sau *remodela* o organizare „socială" ce se dorea mai dreaptă şi mai echitabilă. Dincolo de caracterul difuz al noţiunii, datorat, în special, ulterioarelor avataruri ideologico-politice ale acesteia, considerăm că, în sensul său de bază, generic, *socialismul* este *reacţia socială* faţă de *ordinea socială modernă*, *esenţialmente polarizată, născută prin acumularea primitivă a capitalurilor*. Din această perspectivă, dincolo de evoluţiile sale – *utopic-premarxistă*, *revoluţionar-marxistă*, *reformist-antimarxistă* –, socialismul apare ca o expresie ideologică emancipatoare a mişcării muncitoreşti,

formă politică de opoziţie faţă de capitalismul antreprenorial şi liberalismul clasic, proces de socializare a valorilor lansate lumii moderne de ideile revoluţiei de la 1789.

Analiza socialismului ridică o serie de întrebări şi probleme de importanţă teoretică şi practică. Iată cîteva din acestea : a reprezentat socialismul viitorul necesar al umanităţii sau doar un viitor posibil al acesteia ? Este socialismul o ştiinţă a societăţii sau o alegere etică ? Socialismul este doctrina unei singure clase sau o doctrină de mai largă respiraţie socială ? Care este metoda cea mai adecvată a socialismului : revoluţia sau reforma ? Care este cea mai convenabilă raportare a socialismului la capitalism şi marea burghezie, proprietatea privată şi mica burghezie, clasa mijlocie şi societatea civilă ? Ce raporturi se pot institui între socialism şi democraţie ? Sau, în formularea lui George Lichtheim : „Putem avea democraţie fără socialism şi socialism fără democraţie. Dacă cele două pot fi efectiv combinate, aceasta este prima problemă a epocii noastre”[2]. La aceste întrebări vom încerca să răspundem în continuare, din perspectiva analizei social-democrate, a evoluţiei capitalismului şi a socialismului reformist.

Ideile doctrinei social-democrate au apărut în mişcarea socialistă europeană spre sfîrşitul secolului XIX, în condiţiile disputelor ideologice din cadrul Internaţionalei a II-a (1889-1914) dintre marxişti – susţinătorii socialismului revoluţionar comunizant – şi revizionişti – adepţii socialismului democratic reformist. La răscrucea secolelor XIX-XX, Internaţionala a II-a a fost placa turnantă a mişcării muncitoreşti şi ideologiei socialiste. Din dezbaterile şi frămîntările Internaţionalei a II-a s-au născut curente ideologice, strategii politice şi lideri ai mişcării socialiste care au ocupat un loc important în viaţa politică a secolului XX. În acest context, se pot distinge în evoluţia Internaţionalei a II-a următoarele confruntări ideologice majore : lupta marxismului contra anarhismului ; disputa dintre „ortodoxia revoluţionară şi erezia reformistă”[3] ; ciocnirea marxismului clasic cu leninismul, după apariţia bolşevismului şi, mai ales, după revoluţia rusă din 1905.

Deşi diferit ca pondere în diversele partide socialiste din ţările Europei Occidentale, marxismul a fost în perioada Internaţionalei a II-a o doctrină politică care a jucat un rol important în trezirea conştiinţei de clasă şi organizarea politică naţională şi internaţională a proletariatului industrial. În calitate de ideologie a mişcării muncitoreşti, marxismul cunoaşte o serie de trăsături caracteristice. Le vom prezenta, reiterînd postulatele generale, aşa cum le-a concentrat Leszek Kolakowski într-o celebră analiză dedicată marxismului : „A fi marxist însemna, aşadar, a fi convins :

- că trăsăturile evoluţiei societăţii capitaliste şi, în special, concentrarea capitalului provocaseră deja o tendinţă istorică „naturală" spre socialism. Socialismul era fie consecinţa inevitabilă a proceselor de acumulare, fie, cel puţin, rezultatul cel mai probabil al acestora ;
- că socialismul implică proprietatea socială asupra mijloacelor de producţie şi, prin aceasta, abolirea exploatării, a tuturor veniturilor în afara celor dobîndite prin muncă, a privilegiilor şi inegalităţilor bazate pe discriminări rasiale, naţionale, sexuale şi religioase ;
- că socialismul presupune accesul tuturor la educaţie, existenţa libertăţilor democratice (libertatea de expresie, de reuniune, sistem reprezentativ la toate eşaloanele organizării sociale), un sistem evoluat de protecţie socială şi suprimarea armatelor permanente ;
- că socialismul este în serviciul umanităţii în întregime şi permite accesul tuturor la bunăstare şi la dezvoltare culturală nelimitată, dar că lupta pentru socialism se bazează pe clasa muncitoare. Deoarece este producătorul imediat, proletariatul este cel mai direct interesat în dispariţia muncii salariate ;
- că înaintarea spre socialism are drept condiţie lupta economică şi politică a proletariatului, dar şi lupta pentru ameliorarea situaţiei în interiorul ordinii capitaliste şi utilizarea, în mod egal, a tuturor formelor politice, în particular parlamentarismul – lupta pentru socialism cere, de fapt, ca proletariatul să se organizeze mai întîi în partide politice autonome ;
- că sistemul capitalist n-ar putea fi modificat radical doar prin reforme, oricît de numeroase ar fi acestea, şi că defectele sistemului pe plan social (crize, şomaj, mizerie) sînt iremediabile : cu toate acestea, lupta pentru reforme – legislaţia muncii, democratizarea instituţiilor politice, ameliorarea salariilor – este indispensabilă deoarece pregăteşte proletariatul pentru luptele viitoare, îl antrenează în solidaritate şi îi permite să suporte condiţiile de viaţă existente ;
- că sistemul capitalist va fi, în cele din urmă, eliminat pe cale revoluţionară, atunci cînd condiţiile economice ale capitalismului precum şi conştiinţa de clasă a proletariatului vor ajunge la maturitate ; revoluţia, totuşi, nu este o lovitură de stat, ea nu poate fi opera unui grup de conjuraţi, ci numai a imensei majorităţi a populaţiei muncitoare ;
- că interesele proletariatului sînt aceleaşi în lumea întreagă şi că revoluţia va trebui să se îndeplinească la nivel internaţional, sau cel puţin la naţiunile cele mai industrializate ;
- că, în istoria umanităţii, progresul tehnic determină în manieră decisivă modificările structurii de clasă care, la rîndul lor, determină principalele caracteristici ale instituţiilor politice şi ale ideologiilor dominante ;
- că, în sfîrşit, socialismul nu este numai un program politic, ci, de asemenea, o concepţie asupra lumii, conform căreia realitatea este accesibilă analizei

ştiinţifice ; că numai o investigaţie raţională ne poate arăta natura universului şi a istoriei umanităţii ; că doctrinele religioase şi spiritualiste sînt expresii ale unei conştiinţe mistificate şi că ele vor trebui să dispară o dată cu abolirea exploatării şi a antagonismelor de clasă ; că lumea este supusă legilor naturii şi providenţei, că omul este un produs al naturii şi, ca atare, şi el trebuie să fie un obiect al investigaţiei…”[4].

Generale, vagi, cu o tentă profetică, ideile politice existente în lucrările lui Marx şi Engels au lăsat un larg cîmp de manifestare diferitelor viziuni interpretative. Această situaţie a favorizat confruntarea ideologică din mişcarea socialistă, cu atît mai mult cu cît, spre sfîrşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, dezvoltarea capitalismului în Europa Occidentală nu confirma „scenariul catastrofic” marxist al pauperizării absolute a proletariatului, ascuţirii luptei de clasă, declanşării revoluţiei comuniste şi instaurării dictaturii proletariatului.

Cum se explică această transformare istorică a capitalismului ? Ce procese economice şi tendinţe sociale au fost atît de puternice şi semnificative încît au reuşit să impună auto-reformarea economică şi politică a capitalismului ? Ce inovaţie politico-ideologică şi ce iniţiative legislative au fost atît de relevante încît, contrazicînd profeţia lui Marx, au reuşit să neutralizeze potenţialul revoluţionar comunist în Europa Occidentală ?

O analiză pertinentă a acestei adevărate „mutaţii” a capitalismului evidenţiază împletirea factorilor economici, politici, ideologici. Spre sfîrşitul secolului XIX are loc în Europa Occidentală şi SUA un proces de maturizare a capitalismului. Acumularea primitivă a capitalului – susţinută ideologic prin *individualismul concurenţial* modelat de doctrina liberalismului clasic, analizată critic însă şi denunţată de socialismul revoluţionar marxist – se încheie, practic, ca proces istoric. O eventuală continuare a acumulării primitive însoţită de permanentizarea polarizării sociale ar fi însemnat, din punct de vedere social-economic, negarea rentabilităţii şi a eficacităţii sociale a capitalului, contrazicerea raţiunii productivist-consumatoriste a capitalismului şi, implicit, contrazicerea raţiunii de a fi a capitalismului dezvoltat. Din punct de vedere social-politic, o eventuală continuare a acumulării primitive a capitalului în contextul permanentizării polarizării sociale, ar fi însemnat instalarea subdezvoltării şi, probabil, dezagregarea sistemului. În aceste condiţii, s-ar fi confirmat „scenariul catastrofic” al marxismului comunizant.

Trecerea de la capitalismul *individualist-antreprenorial* centrat pe acumularea primitivă a capitalului la *capitalismul managerial cu funcţii sociale* s-a realizat într-o serie de ţări occidentale în condiţiile ascensiunii principiilor democratice şi ale implementării acestora în regimuri politice pluripartidiste, parlamentare.

În acest context în care are loc trecerea de la individualismul concurenţial *a-etatic* la liberalismul clasic, rolul instituţiilor statale se reducea la garantarea libertăţii individuale şi a securităţii propietăţii private ; problemele economice şi ale raporturilor de muncă dintre patroni şi salariaţi rămîneau în afara competenţelor statului, reglîndu-se concurenţial prin jocul cererii şi ofertei pe piaţa liberă. Către sfîrşitul secolului XIX, în contextul democratizării ţărilor occidentale, începe să se impună principiul intervenţiei instituţiilor statului în reglarea unor procese sociale prin aplicarea politicilor sociale vizînd redistribuirea veniturilor şi finalizarea echitabilă a contractelor de muncă dintre organizaţiile patronale şi sindicate. Aşadar, *o inovaţie socială – capitalismul managerial cu deschidere socială* susţinut prin *reformismul etatic neoliberal* – a deschis calea producerii unor importante modificări democratice în structura socială, în sensul depolarizării acesteia prin iniţierea procesului de deproletarizare a clasei muncitoare şi creştere numerică a clasei mijlocii, însoţite de întărirea poziţiilor şi influenţei acesteia.

La o concluzie asemănătoare ajunge şi Gary P. Steeson în urma unei remarcabile analize a marxismului şi a partidelor socialiste ale clasei muncitoare din patru ţări europene – Austria, Franţa, Germania, Italia – în perioada 1884-1914. Într-o lucrare semnificativ intitulată *After Marx, Before Lenin*, autorul conchide : „În cele patru cazuri naţionale avute în vedere în acest studiu, cele trei slăbiciuni majore ale analizei marxiste a societăţii moderne în apariţie au fost : (1) absenţa consimţămîntului muncitorilor de a vedea partidul marxist drept autosalvator sigur ; (2) flexibilitatea şi sensibilitatea guvernărilor existente faţă de problemele muncitorilor şi (3) abilitatea unei puternice economii industriale de a supravieţui şi chiar de a prospera fără un guvern republican burghez, sau chiar într-un sistem în care burghezia a exercitat direct şi semnificativ puterea”[5]. De ce a ales autorul cele patru ţări europene, şi nu Marea Britanie sau SUA ? Deoarece „în primul rînd, aceste ţări au produs (împreună cu Belgia, care confirmă observaţiile autorului – n.n.) cele mai mari şi mai influente partide socialiste ale muncitorilor din lume la acea epocă. În al doilea rînd, deoarece în aceste ţări au existat mişcările în care susţinătorii marxismului au fost cei mai proeminenţi (relativa slăbiciune a marxiştilor britanici în epocă este raţiunea majoră de a nu considera mişcarea britanică aici). Şi, în al treilea rînd, ţările acestor partide reprezintă locurile în care Marx a considerat că va avea loc, în primul rînd, trecerea de la capitalism la comunism. Fiecare din aceste ţări a avut ca dominantă o rapidă creştere a sectorului industrial şi, în consecinţă, o burghezie semnificativă (...) şi o relativ mare şi în creştere clasă muncitoare industrială. Fiecare din aceste naţiuni a beneficiat de guvernări liberale care au favorizat aducerea muncitorilor în arenă, loc de unde aceştia îşi puteau exprima conştiinţa politică în creştere. În cele din urmă, fiecare a putut să vadă direct că partidele socialiste muncitoreşti sînt expresia majoră a acestei conştiinţe (...)”[6].

Dar, după cum a arătat şi Leszek Kolakowski, „recunoaşterea principiului intervenţiei statului în relaţiile dintre muncitori şi patroni şi posibilitatea de a influenţa instanţele legislative prin intermediul alegerilor libere plasară partidele socialiste ale Europei Occidentale în faţa unei situaţii la care strategia marxistă nu avea un răspuns clar. A sta în parlamentul burghez şi a face, de aici, să se adopte legi în interesul muncitorilor, nu însemna a contribui la «ameliorarea capitalismului»?"[7]. Ortodoxia revoluţionară marxistă apărea, astfel, într-o situaţie ideologică precară. Pe de o parte, ea era atacată de anarhişti care considerau că sistemul capitalist *nu* poate fi ameliorat, că parlamentarismul diminuează antagonismul funciar dintre proletariat şi burghezie, demoralizează astfel clasa muncitoare, neutralizînd potenţialul acţiunii directe şi spontane al acesteia contra statului capitalist şi ordinii sociale burgheze. Pe de altă parte, ortodoxia revoluţionară marxistă era subminată din interior, după dispariţia lui Engels (1895), de revizionismul reformist iniţiat de Eduard Bernstein (1850-1932), secretarul personal al lui Engels şi legatarul operei acestuia.

„Dacă prin realizarea socialismului înţelegem instituirea unei societăţi organizate în toate privinţele în strictă concordanţă cu tezele şi orientarea comunismului – scria Eduard Bernstein într-un articol publicat în revista *Neue Zeit* din 19 ianuarie 1898 – atunci, într-adevăr, nu voi ezita să spun că aceasta mi se pare a fi o cale lungă, departe de a fi realizată. Pe de altă parte, ferma mea convingere este că însăşi actuala generaţie va vedea realizarea unei forme pozitive a socialismului, dar nu într-o formă brevetată, ci într-una reală, efectivă. Expansiunea permanentă a sferei obligaţiilor sociale (...), extinderea dreptului societăţii organizate ca naţiune şi stat de a coordona viaţa economică ; creşterea autoconducerii democratice în municipalitate, district şi provincie precum şi extinderea responsabilităţilor tuturor acestor corpuri sociale – toate acestea înseamnă pentru mine o evoluţie spre socialism ori, dacă vreţi, realizarea treptată a socialismului... Este, de asemenea, adevărat că, ori de cîte ori comunitatea foloseşte propriile drepturi pentru a controla condiţiile economice, transferul real al întreprinderilor către managementul public încetează să mai aibă importanţa fundamentală ce i se atribuie în mod obişnuit. Poate să fie mai mult socialism într-o uzină care funcţionează bine, decît în naţionalizarea unui grup de fabrici. Admit cu francheţe că am simţit şi am fost foarte puţin interesat de ceea ce în mod obişnuit a fost denumit «scopul final al socialismului». Acest scop, oricare ar putea fi, nu înseamnă nimic pentru mine, mişcarea este totul... Conform acestei concepţii, social-democraţia nu trebuie să aştepte sau să dorească un colaps iminent al sistemului economic existent, dacă acesta este conceput ca rezultatul unei mari şi catastrofice crize economice. Ceea ce social-democraţia trebuie să facă, şi aceasta pentru o lungă perioadă de timp ce urmează de acum încolo, este să organizeze politic clasa muncitoare, să o pregătească pentru democraţie, să lupte pentru fiecare şi pentru toate reformele menite să emancipeze clasa muncitoare şi să facă statul mai democratic"[8].

Apărut în cadrul marxismului, revizionismul reformist iniţiat de Eduard Bernstein vizează două planuri corelate : *moral* şi *social-prospectiv*. Sesizînd reducţionismul determinismului economic din analiza marxistă, Bernstein subliniază, prin contrast, importanţa aspectelor psihologice şi etice ale socialismului. De aceea, socialismul democratic bernsteinian pledează pentru o societate democratică şi un om liber, nesupus constrîngerilor disciplinei partidului comunist şi intransigenţei ideologiei revoluţionare. În ceea ce priveşte prospectiva strategiei şi tacticii social-democraţiei, „cucerirea puterii politice de către clasele muncitoare, exproprierea capitaliştilor – afirmă Bernstein – nu sînt scopuri prin ele însele, ci doar mijloacele pentru îndeplinirea anumitor scopuri şi năzuinţe... Dar cucerirea puterii politice presupunea posedarea *drepturilor* politice ; şi cea mai importantă problemă de tactică pe care social-democraţia germană o are de rezolvat acum mi se pare a fi găsirea celor mai bune căi pentru extinderea drepturilor politice şi economice ale claselor muncitoare germane”[9]. În opoziţie cu viziunea revoluţionară marxistă, socialismul reformist bernsteinian accentuează asupra importanţei şi oportunităţii căii paşnice, graduale, parlamentare spre socialism.

Desigur, reformismul bernsteinian a fost o revizuire şi o provocare a marxismului dintr-o perspectivă practică. În acelaşi timp însă, „reformismul bernsteinian – subliniază Anthony Wright – a fost mai mult decît atît, a fost un alt *mod* de a concepe realitatea socială şi de a teoretiza cu mai multă acurateţe decît marxismul. Este vorba de o teorie mai deschisă şi mai flexibilă. De aceea, este incomplet să vedem social-democraţia modernă doar ca pe o simplă versiune revizuită a marxismului ortodox (...). Ceea ce a făcut Eduard Bernstein şi ceea ce a devenit social-democraţia nu a fost doar un exerciţiu de revizuire a marxismului, ci dezvoltarea unui alt fel de ideologie. Este o ideologie care nu se bazează pe materialism, ci pe morală. Bernstein recurge la Kant pentru a defini calea către o politică a alegerilor etice... În general, socialismul nu mai este văzut acum, nici din punct de vedere teoretic, nici din punct de vedere practic, ca separat de societatea «burgheză», ci ca parte integrantă a unui proces comun de dezvoltare, expresie a ceea ce are el mai bun, derivînd din rezervorul umanismului occidental”[10].

Pe aceleaşi poziţii reformiste, democratice se plasează şi socialiştii independenţi francezi, grupaţi în jurul lui Jean Jaurès, Bendot Malon şi Alexandre Millerand. Acţionînd sub lozinca „să fim revoluţionari cînd circumstanţele o cer şi reformişti mereu ! ”, socialiştii francezi au susţinut cucerirea puterii pe calea democratică a alegerilor libere, substituirea necesară şi progresivă a proprietăţii capitaliste cu proprietatea socială. Opunîndu-se internaţionalismului marxist, socialiştii francezi au apărat ideea naţională. Fondat pe baze morale, republicane şi naţionale, în luptă cu grupările anarhiste, dar şi cu cele marxiste, socialismul

francez a reuşit să concentreze forţele politice ale stîngii în Partidul Socialist al cărui principal teoretician a fost Jean Jaurès (1859-1914). „Am servit cu fidelitate socialismul şi republica, acestea fiind inseparabile, căci fără republică socialismul este neputincios, iar fără socialism, republica este vidă" – declara Jaurès într-o adevărată profesiune de credinţă în 1906. „Aparţin acestui mare partid socialist care şi-a unit toate forţele pentru a realiza emanciparea completă a proletarilor şi ascensiunea unei societăţi mai armonioase şi mai juste în care munca trebuie să fie suverană... Societatea de astăzi, care pune munca deoparte, capitalul de alta, generează dezordinea şi agitaţia. Ea nu-şi va găsi echilibrul decît în suveranitatea muncii organizate... Atentatele contra proprietăţii şi persoanelor sînt crime contra socialismului, mai mult decît contra codului burghez, deoarece provoacă manifestări ale reacţiunii sub care proletariatul riscă să piară. Socialismul nu înseamnă distrugere, ci organizare şi creaţie. El nu va marca dezlănţuirea sălbăticiei ci, dimpotrivă, victoria definitivă a civilizaţiei asupra vechilor instincte sălbatice de dominaţie, furt şi ucidere"[11].

Socialismul englez nu a suferit influenţa marxismului. Fundamentele intelectuale din Fabian Society nu sînt revoluţionar-marxiste, ci socialist-reformiste. Legătura dintre revizionişti şi socialiştii fabieni se baza pe credinţa în „inevitabilitatea gradualităţii", pe un optimism privind eficacitatea proiectelor reformei socialiste. Prezentînd socialismul ca „rezultatul schimbării graduale a gîndirii în economie, etică şi politică", Sidney Webb (1859-1947) a conturat o direcţie în istoria contemporană în care „societatea se autoreformează nu pe baza principiilor individualiste, ci pe cea a principiilor colectiviste, iar... rezultatul este... o creştere a momentului social în aceeaşi direcţie generală"[12]. *Fabian Essays in Socialism* (1889) – referinţa intelectuală principală a socialismului englez – se constituie, de asemenea, ca un program de reforme graduale în netă contradicţie cu teoria marxistă. Egalitatea socială şi planificarea raţională a economiei – susţin reprezentanţii socialismului englez – pot fi atinse printr-o presiune democratică crescîndă exercitată în cadrele instituţionale existente.

Spre deosebire de socialismul fabian din Anglia, mişcarea socialistă belgiană era mult mai marcată de marxism ; principalul teoretician al partidului muncitoresc belgian, Emile Vandervelde (1866-1938), totodată secretar al Internaţionalei a II-a între 1900 şi 1914, se considera marxist. Cu toate acestea, în eseul său „L'idéalisme dans le marxisme" (1905), el interpretează într-o manieră personală materialismul istoric, conservînd din acesta doar ideea „influenţei reciproce" a tuturor factorilor – tehnici, economici, politici, intelectuali – ai istoriei umanităţii. În felul acesta, monismul materialist marxist este relativizat, dizolvat într-o teorie a multicondiţionărilor reciproce. Nu există un singur şi acelaşi factor determinant, fiecare poate avea, la rîndul său, un rol important în anumite contexte social-istorice. De asemenea, nu se poate afirma că fenomenele

intelectuale sînt un „simplu rezultat" al modificărilor structurilor economice. Respingînd determinismul economic, Vandervelde acceptă doar ideea că tendinţa generală a economiei capitaliste este socializarea industriei. Aceasta nu implică însă – arată socialistul belgian – acceptarea teoriei pauperizării şi nici aceea privind caracterul ineluctabil al revoluţiei comuniste. Totul indică, dimpotrivă, că socialismul se poate realiza pas cu pas, pe căi multiple şi în nici un caz sub o formă unică.

Marxismul nu a putut să prevadă evoluţia pragmatic-reformistă a mişcării muncitoreşti şi socialiste în condiţiile dezvoltării economice şi democratizării vieţii politice occidentale. „În pofida geniului său – arată socialistul belgian Henri de Man –, Marx nu putea prevedea ceea ce avea să se întîmple după moartea sa în mişcarea muncitorească prin evoluţia acesteia spre reformism şi îmburghezire... Bazîndu-se pe mobiluri de interes şi putere, mişcarea a favorizat o dezvoltare diametral opusă, în punctele esenţiale, faţă de scopul dorit de el"[13]. Trebuie să ne eliberăm de marxism, nu pentru că acesta nu ar fi fost necesar la timpul său, ci tocmai pentru că el şi-a îndeplinit de mult sarcina. Cunoaşterea realităţii capitaliste în faza acumulării primitive a capitalului a fost necesară, dar astăzi ea nu mai ajută la fundamentarea raţiunii socialismului deoarece, între timp, societatea capitalistă s-a schimbat radical, dar nu în sens marxist. Din acest motiv, socialismul revoluţionar marxist a devenit inoperant pentru degajarea căilor spre socialism în ţările capitalismului dezvoltat. „Se înţelege, astfel, că valoarea pe care doctrina marxistă poate să o aibă încă pentru noi astăzi constă mai mult în contribuţia sa la ştiinţa capitalismului, decît în aportul ei la doctrina mobilurilor şi la dezvoltarea psihologică a socialismului"[14]. Pentru Henri de Man, *socialismul constructiv* nu mai este socialismul marxist, doctrina pozitivistă a cauzelor, analiza economico-sociologică a capitalismului, ci o doctrină mult mai profundă, filosofică şi morală a scopurilor eliberatoare şi justiţiare ale omului în genere. „Socialismul este o tendinţă a voinţei spre o ordine socială echitabilă"[15], motivată printr-o raţiune de un gen superior moral, spiritual, religios. Această raţiune reclamă norme morale de o validitate universală. Tocmai validitatea generală a principiilor socialismului – dreptul la o viaţă demnă şi la autonomia persoanei în contextul securităţii colective – fac din ideea socialistă raportată la o etică universală o revendicare ce se adresează tuturor fiinţelor umane. Socialismul trebuie să fie opera celor interesaţi în echitatea socială, nu rezultatul urii sociale şi al luptei de clasă. Nu lupta de clasă a unei părţi a societăţii este calea spre socialism – demonstrează Henri de Man –, ci revendicările legale dirijate spre realizarea normelor universal valabile: dreptul cetăţeanului, indiferent de statusul social, de participarea la viaţa politică; dreptul fiinţei umane la muncă; dreptul lucrătorului la negocierea condiţiilor de muncă; dreptul producătorului la produsul muncii sale; dreptul minorilor la educaţie şi al celor slabi la protecţie socială. Socialismul nu este o doctrină

a avangardei organizate a proletariatului. Socialismul democratic este o etică şi o convingere ce nu presupune altceva decît conduita morală recunoscută de toţi. Sau, în termenii lui Henri de Man: „socialismul trebuie să ceară aderenţilor săi să trăiască după legile morale, nu pentru că sînt membri ai partidului, ci pentru că sînt oameni”[16].

Conchizînd asupra fundamentelor intelectuale ale doctrinei social-democrate, trebuie să subliniem că aceasta „...s-a clădit pe temelia epistemică a *evoluţionismului sociologic* şi pe cea morală a *umanismului*. Axat pe perceperea traiectoriilor devenirii societăţilor umane, evoluţionismul sociologic a oferit social-democraţiei paradigma *dinamicii universului social* ca parte componentă a universului în general, şi metoda comparativă de analiză şi explicare. Teorie a imanenţei schimbării sociale, evoluţionismul sociologic susţine continuitatea şi gradualitatea acestei schimbări. Concepţia asupra continuităţii şi gradualităţii schimbării alimentează reformismul social-democrat deoarece imanenţa schimbării sociale stă la baza strategiei social-democrate privind posibilitatea schimbării ordinii sociale prin reforme declanşate în interiorul aceleiaşi ordini sociale”[17].

II. Definiri contemporane ale social-democraţiei. Teorie şi acţiune, sinteză şi compromis

În general, termenul de social-democraţie desemnează ideea şi practica politică conform cărora reformele economice şi sociale în beneficiul populaţiei mai puţin privilegiate pot fi realizate în cadrul democraţiei, libertăţii şi sistemului parlamentar. Cele mai importante definiţii accentuează asupra conţinutului mixt, compozit al doctrinei social-democrate care urmăreşte realizarea unor scopuri social-economice redistributive prin utilizarea mijloacelor politice reformiste acceptate de regimurile democratice.

Astfel, o definiţie concisă oferă Leszek Kolakowski, atunci cînd scrie că social-democraţia este „un compromis între liberalism şi socialismul marxist sau, chiar mai mult, o versiune socială a liberalismului”[18]. Într-o definiţie mai cuprinzătoare şi, după părerea noastră, mai exactă din punct de vedere ideologic deoarece este subliniată ruptura de marxism, social-democraţia este văzută de Stephen Padgett şi William E. Patterson ca „...un hibrid al tradiţiei politice compus din socialism şi liberalism... produsul unei diviziuni în tradiţia socialistă între aceia care încearcă realizarea idealurilor socialiste în cadrul instituţiilor societăţii capitaliste liberale (social-democraţii) şi aceia care rămîn în afara acestor instituţii, cu obiectivul de a o înlătura prin forţa revoluţionară comunistă. În particular, social-democraţii sînt complet angajaţi în participarea la procesul electoral şi în democraţia parlamentară. Într-adevăr, social-democraţia este deseori caracterizată ca «socialism parlamentar». Social-democraţia s-a inspirat

din idealurile socialiste, dar rămîne profund condiţionată de mediul politic în care evoluează şi de aceea încorporează valori liberale. Proiectul social-democrat poate fi definit ca o tentativă de a reconcilia socialismul cu politica liberală şi societatea capitalistă”[19].

O preocupare susţinută în definirea contemporană a social-democraţiei este argumentarea *conjuncţiei* între socialism şi democraţie, între scopul realizării echităţii sociale şi mijloacele politice democratice de atingere a acestuia. În acest context, arată William E. Patterson şi Alastair H. Thomas, „social-democraţie înseamnă, pur şi simplu, socialism democratic incluzînd toate partidele stîngii necomuniste... Criteriul operaţional ar fi calitatea de membru al Internaţionalei Socialiste”[20]. Pentru Lawrence Crocker, socialismul democratic înseamnă coexistenţa „democraţiei planificării” şi a democraţiei participării. „Cel mai bun mecanism pentru implementarea socialismului democratic – scrie el –, s-ar putea realiza prin experimentare şi dezbatere în procesul creării bunei societăţi. Problema cea mai dificilă ce se ridică aici este, însă, găsirea combinaţiei cît mai exacte între centralizarea produsă de democraţia planificării şi descentralizarea cerută de democraţia participării”[21]. Prin „democraţia planificării”, autorul înţelege răspunsul afirmativ la întrebarea: „ar putea fi o preocupare pentru decizia social-democrată modul în care resursele naţionale (ori internaţionale) sînt alocate şi, de asemenea, modul în care este organizată viaţa economică a societăţii?”[22]. Prin „democraţia participării”, el înţelege răspunsul afirmativ la întrebarea: „ar putea fi o preocupare pentru decizia social-democrată modul cum sînt organizate şi participă la diverse activităţi instituţiile mai mici ale vieţii cotidiene?”[23]. Definirea socialismului – arată, la rîndul său, Carol Gould – presupune acceptarea democraţiei. „Conceptele de democraţie şi socialism – spune el – se presupun unul pe altul. Principiul democraţiei afirmă că fiecare individ are dreptul egal de a participa la co-determinarea tuturor activităţilor sociale în care el sau ea sînt angajaţi... Aceasta presupune, de asemenea, co-determinarea sau controlul comun asupra condiţiilor acestei activităţi... Dar, controlul comun asupra condiţiilor efectuat de către cei angajaţi în activitate înseamnă tocmai ceea ce eu am desemnat ca proprietate socială care este unul din aspectele fundamentale ale socialismului”[24].

Şi exegeţii francezi ai social-democraţiei subliniază importanţa conjuncţiei între socialism şi democraţie. „În momentul naşterii Internaţionalei I, în 1864 – arată A. Bergounioux şi B. Manin –, toate marile tendinţe care o compun, sindicaliste, anarhiste, proudhoniste, marxiste, condamnă democraţia reprezentativă. Dar unanimitatea acestei condamnări nu a rezistat probei timpului: încă de la sfîrşitul secolului XIX şi, mai mult încă după 1917, reconstituirea partidelor muncitoreşti s-a făcut în jurul problemei democraţiei”[25]. Într-adevăr, problema democraţiei este aceea care separă socialismul reformist de socialismul revoluţionar

marxist. „Asupra acestui punct – subliniază cu accente polemice F. Châtelet şi É. Pisier –, confruntarea cu doctrina marxist-leninistă este decisivă ; pretutindeni social-democraţia secolului XX şi-a afirmat autonomia faţă de partidele comuniste în această problemă. Nu este vorba de nici o judecată de valoare, de altfel lipsită de interes pentru demonstraţie, ci de simpla constatare a unei situaţii în mod ciudat bruiată de cenzuri şi autocenzuri. Însă, dacă admitem că pluralismul electoral este principala linie de demarcaţie între concepţiile politice, oricare ar fi practicile şi contradicţiile sale, vom înceta să vedem în social-democraţie un subprodus ruşinos al organizaţiilor leniniste. Adeseori specificitatea sa este întunecată de faptul că ea pare să provină dintr-o *ruptură*. Ruptura nu are o valoare doctrinală pozitivă mai mică : sprijin al statului administrator, social--democraţia nu încetează să denunţe fascismul şi bolşevismul, denunţare probată concret de ataşamentul său faţă de pluralismul politic”[26].

Toate aceste definiri încearcă să surprindă diversitatea şi plasticitatea ideologică a social-democraţiei, eforturile teoretice şi practice ale acesteia de a corela doctrina, programele partidelor şi acţiunea politică în diferite contexte social istorice. O serie de situaţii şi experienţe de-a lungul secolului XX, printre care trebuie să amintim : dificultăţile social-democrate în timpul Republicii de la Weimar, precum şi din alte ţări europene în perioada marii depresiuni (1929-1933) ; lupta ideologică şi politică cu dictaturile fasciste, naziste, comuniste ; coabitarea concurenţial-parlamentară şi guvernamentală cu partidele de factură reformist-neoliberală şi democrat-creştină ; asimilarea teoriei economice keynesiene şi edificarea unei strategii a creşterii economice şi a asigurărilor sociale pe baza intervenţionismului statal au contribuit la maturizarea ideologică şi verificarea politică a doctrinei social-democrate într-o serie de ţări europene dezvoltate. Toate aceste situaţii şi experienţe ne permit, credem noi, să afirmăm că social democraţia încearcă să fie *o sinteză a teoriei şi acţiunii, a scopului socialist şi a mijloacelor politice democratice, un compromis rezonabil între ideea echităţii sociale şi realitatea diferenţierilor individuale, reformismul redistributiv operat prin statul de drept şi concurenţa intereselor particulare şi de grup*.

Desigur, realizarea sintezei social-democrate nu este scutită de asumarea unor dileme şi întreţinerea unor ambiguităţi ce persistă în teoria şi practica sa politică[27] : oscilarea între naţionalizarea şi privatizarea mijloacelor de producţie, planificarea etatică şi economia de piaţă, controlul politic al economiei şi libera iniţiativă. Primatul interesului naţional şi aranjamentele internaţionale oferă teoriei şi practicii social-democrate un spaţiu de reflecţie şi inovaţie politică ce verifică flexibilitatea intrinsecă a doctrinei social-democrate. În acelaşi timp însă, flexibilitatea, dilemele şi ambiguităţile social-democraţiei constituie ţinta predilectă a atacurilor din direcţia discursurilor ideologice radicale, revoluţionare, fundamentaliste etc.

Evoluţia ideologică a partidelor social-democrate şi socialiste din ţările Europei Occidentale după 1950 se caracterizează prin respingerea socialismului revoluţionar marxist şi accentuarea strategiei reformist-pragmatice confirmată în praxisul politic. Declaraţia primului Congres al Internaţionalei Socialiste de la Frankfurt pe Main (1951), intitulată: *Cu privire la scopurile şi sarcinile socialismului democratic*, marchează o nouă îndepărtare ideologică de marxism şi o internaţionalizare crescîndă a social-democraţiei. O serie de partide socialiste europene – Partidul Social-Democrat din Republica Federală a Germaniei (Sozialdemokratische Partei Deutschlands – SPD), Partidul Socialist din Austria (Sozialistische Partei Österreichs – SPO), Partidul Britanic al Muncii (British Labour Party – BLP), Partidul Socialist Belgian (Parti Socialiste Belge – PSB), Partidul Muncii din Olanda (Partij van der Arbeid – PvdA), Partidul Socialist al Muncii din Suedia (Socialistik Arbeiderparti – SAP), Secţiunea Franceză a Internaţionalei Muncitoreşti, devenită după 1969 Partidul Socialist Francez (Section Française de l'Internationale Ouvrière – SFIO, le Parti Socialiste Française – PSF), Partidul Socialist Italian (Partita Socialista Italiano – PSI), Partidul Socialist Muncitoresc Spaniol (Partido Socialista Obrero Espanol – PSOE), Partidul Socialist Portughez (Partido Socialista Portugues – PSP) – adoptă şi dezvoltă linia nemarxistă a socialismului democratic şi reformist în spiritul Declaraţiei de la Frankfurt pe Main.

O caracterstică importantă a acestei orientări este *depăşirea caracterului de clasă* şi *lărgirea reprezentativităţii sociale* a social-democraţiei. Partidele social--democrate şi socialiste europene nu se mai consideră, în mod auto-restrictiv, partide ale clasei muncitoare. Dorindu-şi o bază socială şi electorală largă şi cuprinzătoare, aceste partide se auto-definesc ca partide „populare", ale „muncii", ale „tuturor salariaţilor", ale „majorităţii naţionale" etc. Definirea partidelor social-democrate ca partide populare este rezultatul adaptării ideologice a acestora la transformările social-istorice pe care le cunosc ţările capitalismului dezvoltat: creşterea numerică şi calitativă a clasei mijlocii; ascensiunea profesiunilor liberale; implicaţiile sociale şi culturale ale revoluţiei ştiinţific-tehnologice şi ale proceselor de informatizare a societăţii asupra structurii şi mobilităţii profesional-ocupaţionale. În condiţiile existenţei „societăţilor informaţionale", clasa muncitoare suferă profunde transformări în plan socio-profesional şi cultural, devenind un real partener economic şi politic al corporaţiilor şi instituţiilor statului.

Relaţiile partidelor social-democrate cu mişcarea muncitorească şi sindicală rămîn, însă, complexe, „ambigue" şi „dilematice". Partidele social-democrate depind, pe de o parte, de sprijinul sindicatelor şi, deseori, servesc ca armă politică pentru forţa muncitorească organizată, iar pe de altă parte se prezintă ca reprezentantele unor interese trans-clasiale. Adam Przeworski vede această

„dilemă" ca pe o trăsătură non-accidentală, decurgînd din natura esenţialmente reformistă a social-democraţiei. Conform teoriei sale, social-democraţia este complet integrată în sistemul „democraţiei capitaliste", în care muncitorii pot urmări obţinerea cîştigurilor economice limitate prin sistemul electoral. Atît timp cît urmăreau să-i reprezinte exclusiv pe muncitori, partidele socialiste concurau cu alte sectoare ale populaţiei pentru „fărîmiturile" care rămîneau din împărţirea valorilor între capitalişti, dar, pe măsură ce participă la jocul politic democratic obţinînd cîştiguri electorale, partidele social-democrate trebuie să se prezinte ca fiind mult mai mult decît nişte partide muncitoreşti. Ideea centrală în analiza lui Przeworski este următoarea : „comportamentul politic al indivizilor este modelat de comportamentul clasial atît timp cît organizarea politică respectă apartenenţa lor clasială ; de pildă, muncitorii organizaţi politic ca muncitori şi nu ca indivizi, persoane sau cetăţeni, vor avea comportamentul politic al clasei muncitoare. Dacă partidele politice nu mobilizează oamenii ca muncitori, ci în calitatea lor de «popor», de «consumatori», «contribuabili» sau simpli «cetăţeni», atunci muncitorii vor fi mult mai puţin tentaţi să voteze ca muncitori. Lărgind apelul către populaţie, social-democraţii au slăbit preeminenţa generală a *clasei* ca determinant al comportamentului politic al indivizilor"[28]. Concluzia este aceea că orice partid cu bază socială în clasa muncitoare, funcţionînd în sistemul „democraţiei capitaliste", se va confrunta cu această dilemă. Socialiştii revoluţionari reclamă ruptura de „democraţia capitalistă" deoarece partidele revoluţionare mobilizează muncitorii în calitatea lor de muncitori pentru a juca rolul conducător în cîştigarea de către clasa muncitoare a puterii politice. O separare de această opţiune revoluţionar-muncitorească este una revizionistă, de factură reformistă şi, implicit, o formă a social-democraţiei.

O altă caracteristică a social-democraţiei, expresie a sintezei teoriei şi acţiunii politice, este promovarea şi susţinerea *economiei mixte,* bazată pe coexistenţa sectorului public şi a celui privat. Proiectele de socializare şi naţionalizare a unor sectoare din economie, de pildă cele lansate după primul război mondial în cadrul austro-marxismului de Otto Bauer[29] sau de Programul de la Linz al social-democraţiei austriece (1926), codificau „…o noţiune de tranziţie ce stabilea o coexistenţă conflictuală şi provizorie între un sector public şi un sector privat. Austro-marxismul înscria aceste proiecte într-o perspectivă revoluţionară, dar alte partide aveau o viziune mai reformistă. Oricum însă, în anii 1920, raportul de forţe era prea nefavorabil partidelor de stînga pentru ca ele să poată începe realizarea unei asemenea politici"[30]. Valorificarea raporturilor pozitive dintre capitalismul organizat şi democraţia politică a preocupat şi pe doctrinarii social-democraţiei germane în perioada extrem de dificilă a Republicii de la Weimar. În „Raport asupra sarcinilor social-democraţiei din republică" (Congresul de la Kiel, 1927), Rudolf Hilferding analiza trecerea de la capitalismul industrial

fondat pe libera concurenţă la capitalismul organizat, ca pe o posibilitate de intervenţie etatică în gestiunea economiei prin instrumentul planificării. Organizarea monopolistă a marelui capital putea fi contracarată, considerau social-democraţii, printr-o combinaţie de democraţie politică şi economică sau, mai precis, prin transpunerea principiilor democraţiei politice în domeniul economic. Această transpunere nu putea fi realizată, însă, în afara influenţei statului şi participării sindicatelor la gestiunea economică, atît la nivelul întreprinderii, cît şi la nivel naţional. Ameninţată tot mai mult de propaganda populistă şi acţiunea agresivă a partidului nazist antrenînd milioane de şomeri, social-democraţia germană nu a găsit, din păcate, soluţii practice pentru a ieşi din criză. Ca şi în cazul altor ţări europene din epocă, cu excepţia Suediei[31], guvernările social-democrate nu au descoperit procedurile concrete în plan financiar şi monetar pentru a umple prăpastia dintre politica economică şi politica socială şi pentru a rezolva astfel problemele specifice pe care, prin natura şi finalitatea lor doctrinară, trebuiau să le rezolve.

Şansa istorică a relansării social-democraţiei după al doilea război mondial a fost întîlnirea cu teoria economică a lui John Maynard Keynes[32]. Sintetizînd, elementele programului keynesian ar fi următoarele : în materie de cheltuieli publice – ridicarea nivelului cererii efective ca detonator al intervenţiei statului în economie ; în problema economisirii – descurajarea risipei întreţinute prin sistemul parazitar al rentelor viagere şi încurajarea creşterii consumului social ca stimulent al creşterii ofertei şi al relansării producţiei ; în ceea ce priveşte folosirea forţei de muncă – favorizarea contractului salarial pentru a face previzibil costul muncii ; în problema redistribuirii veniturilor – solvabilizarea unei părţi cît mai mari a populaţiei ; în materie de investiţii – scăderea costului creditului pentru favorizarea cererii în domeniul investiţiilor ; în materie de comerţ exterior – asumarea riscului protecţionismului vamal, atunci cînd situaţia de sub-competitivitate a economiei naţionale o cere.

Apărută ca o strategie auto-corectivă a capitalismului în perioada marii depresiuni (1929-1933), keynesismul a conturat direcţiile unei politici economice intervenţioniste etatice *favorabile capitalismului managerial cu funcţii sociale*. În acest context, el a argumentat funcţionarea economiei mixte, propice atît reformismului neoliberal, cît şi celui social-democrat. În ceea ce priveşte, însă, joncţiunea keynesismului cu social-democraţia, se consideră că aceasta a fost posibilă deoarece :

1. *keynesismul a oferit un fundament teoretic şi ideologic credibil pentru plasarea economiei sub controlul politic al statului de drept* ; statul intervenţionist şi accesul în structurile instituţionale etatice au permis social-democraţilor reconcilierea efectivă a obiectivelor redistribuţiei sociale cu realităţile concurenţiale ale pieţei ;

2. demonstrînd că expansiunea economică depinde de lărgirea bazei de consum şi de creşterea ariei sociale a distribuţiei veniturilor şi bogăţiei, *keynesismul a legitimat din punct de vedere economic doctrina echităţii sociale ;*

3. *keynesismul a furnizat o formulă pentru economia mixtă de înaltă performanţă în care exigenţele capitalului şi cerinţele muncii coexistă prin co-interesare ;*

4. *keynesismul este strategia „capitalismului bunăstării sociale", singurul sistem social-economic cunoscut pînă acum în istoria umanităţii care a putut să pregătească condiţiile necesare aplicării politicii social-democrate de redistribuţie a veniturilor şi securitatea socială.*

Doctrina social-democrată de factură keynesiană s-a impus în programele ideologice şi, de asemenea, în practica politică a partidelor şi guvernării social-democrate vest-europene după al doilea război mondial. Se apreciază însă că expunerea sistematică a acestei orientări doctrinare a fost realizată în două texte clasice ale literaturii social-democrate a secolului XX. Este vorba de lucrarea de referinţă a lui Anthony Crosland, *The Future of Socialism*, apărută în 1956 şi de istoricul Program al Partidului Social-Democrat din Republica Federală a Germaniei prezentat la Congresul de la Bad Godesberg din anul 1959.

Anthony Crosland susţine că transformarea în sens pozitiv a capitalismului presupune modernizarea socialismului. Anti-capitalismul afişat de mişcarea socialistă a începuturilor a devenit inoportun „într-o societate în care structura de proprietate este diversificată, difuză, pluralistă, eterogenă, în care există un stat activ, întreprinderi naţionalizate, cooperative, sindicate, instituţii financiare guvernamentale, fonduri de pensii, fundaţii, milioane de proprietăţi particulare. În aceste noi condiţii sociale cărora le prevede o dezvoltare viitoare, e nevoie de o social-democraţie caracterizată de autorul englez pe următoarele principii : liberalism politic, economie mixtă, stat al bunăstării, strategie economică keynesiană, credinţă în egalitate"[33]. Aceste principii au stat la baza articulării programelor partidelor şi guvernărilor social-democrate din Austria, Germania Occidentală, Olanda, ţările scandinave, mai mult chiar decît în Marea Britanie. Astfel, după ce afirmă că „socialismul democratic din Europa se inspiră din etica creştină, din umanism şi din filosofia clasică", Programul de la Bad Godesberg declară că social-democraţia germană, adeptă a competiţiei egale cu celelalte partide democratice, este totodată apărătoarea principiilor separării puterilor, autonomiei comunale, respectării drepturilor minorităţilor. În ceea ce priveşte politica economică şi socială, se afirmă : „Prin deciziile sale în materie de impozite şi finanţe, de politică monetară şi de credite, statul modern influenţează în mod constant viaţa economică. El este răspunzător de o politică anti-ciclică pe termen lung şi, în esenţă, trebuie să se limiteze la metode de acţiune indirectă asupra economiei. Libera opţiune a consumatorilor şi libera opţiune în privinţa locului de muncă sînt fundamente decisive, în timp ce libera

concurenţă şi libera iniţiativă a întreprinzătorilor sînt elemente importante ale politicii economice social-democrate... *Concurenţă în măsura posibilului, planificare atît cît este necesar*"[34].

O problemă importantă în definirea social-democraţiei contemporane este *delimitarea reformismului, cristalizarea unei strategii realiste a reformelor sociale menite să optimizeze, din interior, funcţionarea capitalismului dezvoltat*. Social-democraţia a opus programelor revoluţionare comuniste, activităţii destabilizatoare a grupurilor anarhiste, soluţii reformist-constructive de angajare şi responsabilizare a diferitelor categorii socio-profesionale în procese de autoconducere şi co-gestiune. Acest obiectiv îl avea, desigur, în vedere liderul social-democrat suedez Olof Palme atunci cînd afirma: „pare mai dificil să se înţeleagă că trebuie date societăţii înseşi mijloacele ce-i permit îndeplinirea obligaţiilor sale. Este sarcina democraţiei şi a socialismului să facă să coincidă aceste exigenţe diverse şi, în parte, contradictorii... Democraţia, organizarea populară larg dezvoltată, reformismul sînt solidare şi se condiţionează reciproc... Fidelitatea faţă de democraţie, respectul unei ordini fondate pe legalitate, respingerea violenţei ca mijloc al luptei politice, teza după care politica trebuie elaborată după ce a făcut obiectul unei largi discuţii, toate acestea suedezii le-au experimentat, o experienţă ce le-a conferit securitatea... Noi nu avem timp să ne dedăm la acrobaţii revoluţionare, deoarece avem mai mult de făcut pentru ameliorarea societăţii... Noi nu ne putem permite, din oportunism, să ne jucăm cu violenţa în vorbe sau acţiune. Pe noi ne preocupă, în mod esenţial, apărarea securităţii oamenilor, încrederea acestora în coexistenţa paşnică, în deciziile elaborate democratic. Dacă democraţia înseamnă securitate, atunci ea este, în sine, o forţă capabilă să îmbunătăţească sistemul"[35]. În replică, distingînd între reformele apte să modifice starea sistemului şi cele tinzînd să conserve sistemul, liderul social-democrat austriac Bruno Kreisky, scria: „De vreme ce s-a ajuns la convingerea că reformele depăşind cadrul obişnuit al politicii sociale sînt necesare, şi social-democraţia are datoria să ajungă la ele. Aceasta înseamnă că ea trebuie să tindă, în principiu, la aplicarea reformelor de natură să modifice sistemul, în toate cazurile în care le estimează necesare din raţiuni politico-sociale"[36].

Parcurgerea căii reformist-evoluţioniste preconizată de doctrina social-democraţiei presupune referinţa la anumite valori centrale: *libertatea, solidaritatea, justiţia socială*. Aceasta ni se pare a fi *triada axiologică definitorie* a social-democraţiei. Social-democraţia urmăreşte ameliorarea societăţii prin modelarea unei personalităţi libere, cooperante în calitate de membru al unei colectivităţi. De aceea, libertatea individuală împletită cu libertatea colectivă presupun solidaritatea şi justiţia socială. În ultimă instanţă, social-democraţia încearcă să ofere un model socio-cultural. Opunîndu-se individualismului exacerbat preconizat

de liberalismul clasic, dar cooperînd politic cu reformismul neoliberal, social-democraţia schiţează un proiect comunitar realist şi echitabil de eliberare colectivă faţă de servituţile egoismului concurenţial, dar şi faţă de cele ale puterii totale. Evoluînd într-un asemenea cadru ideologic, doctrina social-democraţiei nu poate fi decît una a sintezelor conciliatoare şi a compromisurilor rezonabile.

Note şi referinţe bibliografice

1. Daniel Lerner, „Modernization (Social Aspects)" în *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David S. Sills, editor, vol. 10, The MacMillan Company & The Free Press, 1968, p. 386.
2. George Lichtheim, *A Short History of Socialism*, Weidenfeld şi Nicholson, 1970, p. 281.
3. Jacob L. Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Secker & Warburg, University California Press, Berkley şi Los Angeles, 1981, p.74.
4. Leszek Kolakowski, *Histoire du marxisme*, vol. II, „L'Age d'or, de Kautsky à Lenine", Fayard, 1987, pp. 11-12.
5. Gary P. Steeson, *After Marx, Before Lenin. Marxism and Socialist Work – Class Parties in Europe*, 1884-1914, University of Pittsburgh Press, 1991, p. 280.
6. *Ibidem*, pp. 3-4.
7. Leszek Kolakowski, *op. cit.*, p.14.
8. Eduard Bernstein, „The Struggle of Social Democracy and the Social Revolution. The Theory of Collapse and Colonial Policy", în *Neue Zeit*, 19 ianuarie 1898, în H. şi J.M. Tudor (ed.), *Marxism and Social Democracy : The Revisionist Debate 1896-1898*, Cambridge University Press, 1988, pp. 168-169.
9. Eduard Bernstein, „Evolutionary Socialism", în A. Fried şi R. Sanders (ed.), *A Documentary History of Socialist Thought*, Edinburgh University Press, 1964, pp. 425-426.
10. Anthony Wright, „Social Democracy and Democratic Socialism", în *Contemporary Political Ideologies*, editat de Roger Eatwell şi Anthony Wright, Pinter, Londra, 1996 (1993), p. 84.
11. *Apud* Jean Touchard, *La gauche en France depuis 1900*, Editions du Seuil, Paris, 1977, pp. 58-59.
12. Sidney Webb, „Socialism in England" (1890), în A. Wright, *British Socialism : Socialist Thought from the 1880's to the 1960's*, Longman, Londra, 1983, p. 62.
13. Henri de Man, *Le socialisme constructive*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1933, p. 29.
14. *Ibidem*, p. 51.
15. *Ibidem,* p. 1.
16. *Ibidem*, p. 78.

17. Anton Carpinschi, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Editura Moldova, Iaşi, 1992, p. 146.
18. Leszek Kolakowski, *op. cit.,* p. 137.
19. Stephen Padgett, William E. Patterson, *A History of Social Democracy in Postwar Europe*, Longman, Londra, New York, 1991, p. 1.
20. *Social Democratic Parties in Western Europe*, editat de William E. Patterson şi Alastair H. Thomas, Croom Helm, Londra, 1977, p. 11.
21. Lawrence Crocker, „Marx, Liberty and Democracy" în *Marxism and the Good Society*, (ed. John P. Burke, Lawernce Crocker şi Lyman H. Legters), Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 52.
22. *Ibidem*, p. 51.
23. *Ibidem.*
24. Carol Gould, „Socialism and Democracy", în *Praxis International*, nr. 1, aprilie, 1981, p. 53., citat în Frank Cunningham, *Democratic Theory and Socialism*, Cambridge University Press, Cambridge, Londra, New York, 1987, capitolul 6: *Justifying Socialism.*
25. Alain Bergounioux şi Bernard Manin, *La Sociale-Démocratie et le compromis*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p. 26.
26. François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepţiile politice ale secolului XX*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 131-132.
27. Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism : Eduard Bernstein's Challenge to Marx*, Columbia University Press, 1952.
28. Adam Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, 1985, p. 42.
29. Otto Bauer, *La Marche au socialisme*, trad. fr., Paris, 1919. În scopul ameliorării situaţiei muncitorilor, dar şi al rentabilizării întreprinderilor, Otto Bauer propunea încredinţarea gestiunii întreprinderilor naţionalizate unor consilii de administraţie tripartite compuse din reprezentanţii salariaţilor, ai consumatorilor şi ai statului. Industriile nesocializate trebuiau organizate în carteluri, iar controlul creditului – asigurat printr-o bancă centrală; realizată prin comitetele alese de muncitorii mai competenţi, democraţia în întreprindere viza probleme legate de condiţiile de muncă, fără a avea dreptul de a se extinde asupra deciziilor privind piaţa economică a întreprinderii.
30. Alain Bergounioux, *Théorie et pratique de la social-démocratie*, în *Nouvelles histoires des idées politiques* (coord. Pascal Ory), Hachette, 1987, p. 588.
31. „Versiunea suedeză a socialismului funcţional a însemnat că intervenţia în sectorul public a fost concentrată pe calea împărţirii rezultatelor producţiei, nu a proprietăţii explicite a industriei în discuţie. Prin folosirea impozitelor şi a altor taxe, rezultatul muncii ar fi fost socializat. Aceste mijloace ar fi fost apoi folosite pentru o largă dezvoltare a sectorului public; aceasta ar fi marca statului socialist bazat pe bunăstare"; Sven Otto Littorin, *Suedia. Creşterea şi declinul statului bunăstării sociale*, Editura Staff, Bucureşti, 1994, p. 33.

32. John. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936); versiunea românească: *Teoria generală a folosirii mîinii de lucru, a dobînzii şi a banilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

33. Anthony Crosland, *The Future of Socialism*, Cape, 1956. De asemenea, în: William E. Patterson şi Alastair H. Thomas (ed.), *op. cit.,* p.11.; Stephen Padgett, William E. Patterson, *op. cit*. p. 2.

34. „Programme fondamental du Parti social-démocrate allemand", adoptat de Bad Godesberg, trad. fr. în *Revue socialiste*, 1960, I; citat în François Châtelet, Évelyne Pisier, *op. cit.*, p. 155.

35. Willy Brandt, Bruno Kreisky, Olof Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 35; pp. 42-43.

37. *Ibidem*, p. 93.

POPULISMUL

În numele poporului.
Scurtă analiză a populismului, ieri şi azi
Sorin Ioniţă 197

ÎN NUMELE POPORULUI.

Scurtă analiză a populismului, ieri şi azi

Sorin Ioniţă

„Peste un deceniu sau două, cînd oieritul va fi dispărut ca tradiţie românească, vom regreta că ne-am dat lîna pe mîna străinilor."

(Editorialist român în cotidian central, 1997)

Nu este clar dacă populismul constituie o doctrină politică de sine stătătoare, deşi există cîteva argumente, precum şi o anume tradiţie în analiza politică, în a-l privi în acest fel. Ideea centrală a studiului de faţă este că populismul e mai curînd o meta-doctrină, un soi de structură ideologică foarte generală, recurentă, care poate parazita alte doctrine mai bine definite, împingîndu-le către poziţii excentrice. Pentru a oferi totuşi un portret acceptabil acestei categorii politice evanescente, subiectul va fi atacat din două direcţii. În primul rînd, încep prin a puncta noţiunea cu exemple clasice de populisme, pe care majoritatea cercetătorilor competenţi şi de bună credinţă le acceptă ca atare – cu alte cuvinte, încerc să schiţez portretul paradigmei sale instituţionale. În al doilea rînd, voi desprinde cîteva trăsături care ar putea caracteriza în general categoria populismelor – cu observaţia că acestea nu sînt strict definitorii, ci seamănă mai degrabă trăsăturilor fizice pe care le au în comun membrii unei familii, mai accentuate în cazul unora şi mai şterse în cazul altora. Această viziune flexibilă poate avea dezavantajele ei, în special din cauza renunţării la criterii clare de delimitare. Pe de altă parte, ea e utilă pentru analizarea noilor forme pe care le ia populismul în lumea contemporană, cu deosebire în Europa, zona interesului nostru predilect, forme care ar putea scăpa din vedere în cazul folosirii unui instrument mai rigid.

Cum poate fi privit populismul ? În ce fel se poate vorbi despre el ? Există mai multe răspunsuri clasice la aceste întrebări (Ionescu şi Gellner, 1969) şi fiecare din cei care se angajează în acest demers trebuie să adopte o poziţie, cel puţin implicit.

I. Populismul poate fi privit ca o ideologie aparte, cu propria sa istorie, propria ortodoxie şi inerentele sale erezii.

II. Populismul poate fi privit ca un tip mai general de discurs produs de o structură mentală general-umană, combinînd mania persecuţiei, teama de necunoscut şi schimbare sau nostalgia după vîrsta de aur, discurs care revine periodic, în diverse forme, pe scena politică (Pollack, 1967). În acest sens, el e mai degrabă un tip de atitudine, un frison social ce poate îmbrăca veşminte diverse.

III. Nu lipsit de legătură cu accepţiunea anterioară, populismul poate fi privit ca un tip de discurs politic ce caracterizează anume condiţii social-economice (Pollack, 1962 ; Barrington Moore jr., 1967). Cel mai adesea este invocată tensiunea înapoiere/modernizare, cu varianta tradiţionalism/schimbare, ce se poate suprapune unor clivaje sociale deja existente precum cele etnice sau religioase.

IV. În fine, populismul poate fi privit, pur descriptiv, ca o sumă de fenomene istorice, mişcări politice, sociale sau culturale, fără a urmări scopul ambiţios de la punctul (I), acela de a le pune sub umbrela comună a unei ideologii cu logică proprie.

După cum am spus, varianta (I) mi se pare posibilă, dar puţin productivă şi prea constrîngătoare, în special atunci cînd e vorba de fenomene politice contemporane. Pentru că primele momente de glorie ale populismului ca mişcare de idei şi practică politică sînt plasate în secolul XIX, tentaţia este de a construi o ortodoxie ideologică pe baza acestor experienţe, care să funcţioneze apoi ca un canon de interpretare. Contra acestui esenţialism conceptual, propun o viziune de inspiraţie wittgensteiniană. Există noţiuni ce nu pot fi definite prin criterii stricte, în termeni de esenţă comună plus diferenţă specifică, pe care noi le dobîndim în urma unei sume finite de experienţe concrete[1]. Intersubiectivitatea e asigurată de similitudinea relativă a experienţelor umane, precum şi de comunicare. Aşa se face că ajungem să folosim cu toţii (sau aproape cu toţii) anumiţi termeni „prinşi din zbor" şi să ne înţelegem între noi, deşi ne-ar fi greu să le dăm o definiţie clară.

Propun să privim în acest fel categoria politică de populism[2]. De peste un secol şi jumătate, ea a fost utilizată în diverse contexte şi aplicată ca o etichetă multor mişcări şi fenomene sociale ce aveau atingere cu politica. În măsura în care comunitatea academică, sau o mare parte a ei, a validat anumite ocurenţe[3], cred că nu trebuie solicitate criterii suplimentare. Împingînd ambiţia analitică puţin mai departe, se pot extrage totuşi din această masă de experienţe istorice anumite trăsături recurente – cu condiţia de a nu le transforma în elemente *sine qua non*. Cu alte cuvinte, e posibil ca teme, imagini sau moduri de acţiune să caracterizeze în general categoria populismelor, chiar dacă una sau alta lipsesc

în anumite instanţe particulare. Se întîmplă în viziunea şi practica de tip populist ceva similar evoluţiilor din folclor: au loc compuneri şi recompuneri ale discursului, are loc circulaţia de motive pe baza unui repertoriu relativ limitat şi coerent. Pe scurt, cu ajutorul unui excurs istoric de tip (IV) putem încerca să extragem anumite caracteristici „de familie" ale populismelor ce ar corespunde unei viziuni de tip (II) sau (III). Vom constata că aceste trăsături conturează un anume gen de atitudine politică ce poate fi regăsită peste timp şi spaţiu, ca o excrescenţă, în interiorul aproape tuturor doctrinelor politice standard – de la stînga spectrului politic şi pînă la dreapta, de la liberalismul şi conservatorismul clasic, pînă la orientările post-moderne – deşi e drept că unele dintre acestea au o afinitate sporită faţă de populism.

I. Paradigma istorică a populismului

Fără a avea nici pe departe pretenţii de exhaustivitate şi încercînd să păstrez axarea pe zona europeană şi pe perioada apropiată de noi, există cîteva momente istorice importante care trebuie amintite.

1. Populismele secolului XIX. Simplificînd mult lucrurile şi urmînd sugestia lui Peter Worsley (Worsley, 1969), putem spune că există două mari tradiţii populiste a căror influenţă se simte pînă în ziua de azi şi care, în ciuda diferenţelor dintre ele, aparţin legitim acestei categorii. Este vorba de populismul american şi de cel rus, comparate sintetic în tabelul de mai jos.

	SUA	Rusia
1. Mişcare de masă	◆	
2. Inteligheția ca lider		◆
3. Susține proprietatea individuală	◆	

(sursa: Worsley, 1969)

În filiaţie americană, populismul este o mişcare/ideologie de masă a fermierilor independenţi şi a altor categorii sociale modeste, care porneşte de jos şi exprimă nişte interese reale ale aderenţilor săi, chiar dacă de multe ori acestea sînt definite în chip nebulos. În principiu, acest populism este pro-capitalist şi reticent în privinţa statului; în realitate, relaţia e mai complexă, pentru că adesea strigătul populist combină anti-etatismul de principiu cu apelurile la intervenţie guvernamentală (protecţionism, bani ieftini etc.). El se întemeiază pe ideea democratică jeffersoniană: o societate patriarhală de fermieri-cetăţeni şi un stat minimal care să nu se facă simţit decît, eventual, prin subvenţii.

În varianta rusească, populismul este în esenţă un produs al intelighenţiei urbane hrănite cu romantism german şi marginalizate în ce priveşte decizia politică. El predică anti-capitalismul pe care şi l-a însuşit din surse occidentale. Lucrînd cu o imagine a poporului de construcţie proprie, populismul rus nu are o bază de masă şi nici revendicări precise care ar putea antrena poporul real la acţiune. Profesînd ideea de import că importul de idei alterează spiritul autentic al neamului, populismul rus aplică propria grilă asupra tradiţiei ţărăneşti şi extrage de acolo forme specifice de organizare social-economică, de regulă colectiviste, pe care le propune ca alternativă de dezvoltare. Relaţia cu statul nu e nici aici foarte clară: în special prin componenta sa anarhistă, mişcarea narodnică este un inamic de principiu al instituţiilor statale existente. Pe de altă parte, există în subtextul discursului o nostalgie puternică pentru (ipotetica) unitate mistică a poporului grupat în obşti săteşti, deci pentru o formă oarecare de stat – deşi una de alt gen, reconstruit după un presupus tipic medieval.

2. Populism-ţărănismul est-european. Înflorind în secolul XIX, populismul a constituit o sursă rodnică de imagerie politică pentru statele nou-apărute în estul Europei, iar moştenirea sa a marcat în mod consistent perioada interbelică. Deşi mai apropiat la origine de tradiţia rusă, din care s-au şi inspirat în mod declarat numeroşi doctrinari, populismul din statele est-europene s-a îndepărtat treptat de aceasta, ajungînd să capete trăsături distincte în perioada interbelică. Ghiţă Ionescu sintetizează foarte bine această mişcare centrifugă, distingînd trei stadii în istoria ideilor populist-ţărăniste în această parte de lume (Ionescu, 1969):

- narodnicismul propriu-zis;
- tranziţia populismului către ţărănism în afara spaţiului politic rus;
- abandonarea atitudinilor populiste de către ţărănismul est-european „evoluat", atitudini care sînt preluate de extremele politice stîngă şi dreaptă în perioada interbelică.

Chiar în versiunile sale radicale, cum a fost cea practicată de regimul Stamboliiski în Bulgaria, ţărănismul est-european se distinge în cîteva puncte importante de cel rusesc: are un potenţial mobilizator real, converge cu proiectul naţional şi se află în relaţii mai bune cu statul. Moştenind nişte societăţi predominant rurale[4], elitele est-europene care au pornit în secolul trecut construcţia naţională au fost nevoite să utilizeze masiv tradiţia şi valorile ţărăneşti. Aşa se face că ţărănismele au fost mai curînd etatiste, pentru că statul fusese conceput pornind de la ţărani. În ciuda diverselor proiecte originale de reformă social-economică pe care le avansau, ele nu au pus sub semnul întrebării legitimitatea organismului statal ce abia fusese creat, după zeci de ani de eforturi. Dimpotrivă, încercau să se folosească de stat ca de un instrument util reformelor propuse. În plus, o întreagă categorie de oameni de cultură, în special scriitori, au

îmbrăţişat cu convingere ideile populist-ţărăniste, dînd la iveală nenumărate lucrări de mîna a doua care exaltau ruralitatea – dar şi capodopere. Acestea au devenit în timp parte a patrimoniului cultural naţional, ca rezultat al eforturilor de căutare/inventare a unor rădăcini solide pentru tinerele societăţi şi state.

3. Populismul extremelor interbelice. După cum am mai spus, pe măsură ce ţărănismul est-european se maturiza şi vira către *Realpolitik*, schimbare produsă în parte şi ca urmare a accederii partidelor respective la poziţii de răspundere în stat[5], populismul devenea atitudinea predilectă a extremelor politice. S-a glosat extrem de mult în literatura de specialitate pe marginea asemănărilor şi deosebirilor dintre fascism şi comunism, fiecare cu nenumăratele sale disidenţe şi specificităţi locale, şi nu e aici locul pentru o analiză de detaliu. Rădăcina populistă a amîndurora se impune însă cu puterea evidenţei: atît comunismul, cît şi fascismul au avut ambiţia să construiască largi mişcări de masă şi să realizeze o legătură de tip mistic, imediată, între elita legitimă şi popor. Ele au încercat să scape de disconfortul societăţii eterogene eliminînd categorii sociale, respectiv minorităţi, indezirabile. Ambele vehiculau ca axiome variante ale aceloraşi clişee economice (vezi secţiunea următoare) şi, în ciuda faptului că unul era cu precădere progresist iar celălalt naţionalist, se luptau de multe ori pentru acelaşi segment de electorat radical. Ambele au privit cu o ostilitate de principiu interesele segmentare şi modul lor de agregare în cadrul instituţiilor democratice, propunînd „scurtături" către presupusul bine colectiv. Trebuie însă remarcat faptul că această coerenţă doctrinară e greu de regăsit în planul acţiunii politice. În special fascismul a avut în practică numeroase grade şi nuanţe: ateu la origine, el a folosit de multe ori o retorică religioasă[6]; radical prin definiţie, el a dat naştere şi unor regimuri conservator-autoritare aflate doar la jumătatea drumului către fascism[7]. Sfîrşitul celui de-al doilea război mondial a adus cu sine dispariţia fascismului de tip interbelic. În Europa de Est, ocupaţia militară sau insurecţiile domestice au impus pe cale armată regimul de tip sovietic, făcînd inutil efortul de a mai construi partide comuniste de masă care să-şi dezvolte retorica populistă pentru a acapara electorat[8].

4. Populismul postbelic „clasic". După război, o dată cu delegitimarea fascismului şi ieşirea ţărilor est-europene din scena politică a continentului, populismul a redevenit o afacere a dreptei tradiţionale. Avînd în vedere că societăţile occidentale erau la acea dată în plin proces de de-ruralizare şi industrializare, parcurgînd boom-ul economic al anilor '50, mişcările populiste au găsit o nişă electorală în fermierii şi micii meseriaşi care se simţeau excluşi de la beneficiile aduse de modernizare. În mare, noua ideologie apăra valorile tradiţionale, familia, mica proprietate rurală sau mica afacere, asaltate de producţia de masă şi liberalismul social. Luînd chipul şi asemănarea electoratului lor, noile mişcări aveau o retorică viguroasă şi simplistă, erau uşor autoritare

şi xenofobe. Populismul european îmbrăca tot mai mult trăsături nord-americane, cu tot cu suspiciunea sa faţă de străini, aversiunea faţă de comerţul internaţional şi solicitările explicite de subvenţii (de obicei agricole), care îl făceau să fie etatist.

Există două variante importante în care a funcţionat acest populism postbelic. Cea *moderată*, caracteristică partidelor agrariene scandinave, aflate la marginea categoriei, este populistă numai datorită unor excese în această direcţie. În fapt, aceste partide nu erau nou-venite pe scena politică, ele fiind create spre sfîrşitul secolului trecut. Însă în special în contextul schimbărilor accelerate de după război au devenit evidente impulsurile lor conservatoare în plan cultural, îmbinate cu anti-industrialismul, promovarea egalităţii sociale, a cooperatismului şi a intervenţiei statului în economie. Aşa se face că ele s-au aliat cel mai adesea cu social-democraţii. Paradoxal, tocmai dizolvarea bazei lor rurale în anii '50-'60, silindu-le să se orienteze către electoratul urban, a făcut ca discursul lor să se întărească şi să capete note stridente. Varianta a doua de populism, cea *radicală*, este cel mai bine reprezentată de *poujadism*. În prima parte a anilor '50, mişcarea francezului Pierre Poujade a pedalat cu mult succes pe sentimentul de insecuritate şi alienare al grupurilor tradiţionale (în special fermieri), reuşind să pătrundă în Adunarea Naţională în 1956. Triumful său nu a fost durabil, însă a inaugurat un stil de acţiune de mare succes în deceniile ce vor urma.

5. Populismul „globalist". Atît înainte, cît şi după cel de-al doilea război mondial, lupta de emancipare a popoarelor din colonii a dat naştere, după cum era de aşteptat, unor mişcări politice construite pe bază naţională/etnică/regională/religioasă. Ele s-au legitimat astfel în ochii concetăţenilor şi au devenit în majoritatea cazurilor forţa politică dominantă după dobîndirea independenţei. Cum succesul economic întîrzia să apară, noile state rămînînd să alcătuiască ceea ce s-a numit ulterior lumea a treia, marginalizarea perpetuă trebuia explicată cumva. Mare parte din aversiunea faţă de vechile puteri coloniale s-a transferat atunci asupra ţărilor bogate (*lumea întîi*) sau a „sistemului mondial" în ansamblul său, luînd astfel naştere un soi de populism inter-statal. El a alimentat diverse teorii, dintre care unele au ajuns chiar să îmbrace haină academică (*neocolonialism*, teoriile *dependenţei centru-periferie*) şi să capete un statut de respectabilitate prin anii '60-'70, căzînd în desuetudine mai apoi. Aceste teorii s-au completat bine cu cele ale neo-marxiştilor europeni preocupaţi de ordinea internaţională[9]. Ideea de bază ar fi că actualul sistem economic capitalist s-a născut exploatînd în beneficiul lumii întîi un dezechilibru de forţe pe plan mondial pe care are tot interesul să îl întreţină. Lumea a treia este ţinută dependentă prin asimetria fluxurilor de materii prime şi produse finite – iar mai nou, după invalidarea empirică a acestei ipoteze, prin inechitatea de pe pieţele de capital. Noul tip de colonialism este răspunzător de majoritatea racilelor de pe glob, de la subdezvoltare pînă la suprapopulare, poluare şi alienarea individului[10].

Această retorică globalizantă a devenit parte integrantă a discursului public în lumea a treia şi ideologia preferată a *Mişcării de nealiniere*, întărind tendinţele populiste existente deja în politica domestică de acolo[11]. Capitalismul mondial, şi în special SUA, a constituit duşmanul său înverşunat. Ea a fost însă adoptată în diverse momente şi de regimurile comuniste sau de stînga radicală occidentală şi servită propriilor ascultători.

După cum spuneam, teoriile neocolonialiste păreau să fi pierdut din vigoare în anii '80-'90[12]. Însă ele revin în actualitate, în formă uşor modificată, în Europa de Est după 1989, cu deosebire în fosta URSS şi în ţările balcanice. Sub eticheta de *geopolitică*, *geostrategie* sau *teorii ale frontierei* se practică în continuare un realism schematic ce reduce totul la asaltul Vestului asupra Estului şi întăreşte pornirile anti-occidentale deja existente.

Cele cinci tipuri de populism prezentate mai sus corespund unei perioade *moderne* a politicii europene. Însă deceniile şapte şi opt ale secolului nostru marchează intrarea în etapa *post-modernă* în lumea occidentală – şi este în special meritul lui Ronald Inglehart de a fi teoretizat această schimbare (Inglehart, 1977 ; Inglehart, 1990). În esenţă, e vorba de faptul că în numai două decenii, de prin 1960 şi pînă prin 1980, societatea occidentală s-a schimbat radical. Diversificarea economică, ascensiunea fără precedent a sectorului servicii şi mobilitatea socială au produs declinul claselor, baza partidelor tradiţionale. Creşterea nivelului general de educaţie a permis oamenilor să nu mai voteze pe bază de identitate socială, ci mai degrabă „pe probleme", strategic. Succesul statului bunăstării şi creşterea nivelului de viaţă au făcut ca grijile materiale să treacă în plan secund, importante devenind acum valorile *post-materiale*. Consecinţa politică a acestor transformări a reprezentat-o *dealinierea* : spargerea capsulelor electorale clasice şi slăbirea afilierii politice de-a lungul variabilelor demografice. A devenit mai greu de prezis cum va vota cineva ştiindu-i vîrsta, sexul, nivelul de instrucţie şi ocupaţia. Această volatilizare electorală a dus la proliferarea partidelor – şi în special a *Noilor Mişcări Sociale* (NSM), care se definesc mai curînd în termeni de stil de viaţă decît în cei tradiţionali de stînga-dreapta : pacifişti, ecologişti, feminişti, automobilişti (anti-ecologişti), pensionari. Ea a dat un nou avînt forţelor regionaliste, cu atît mai mult cu cît aceasta venea în concordanţă cu noua tendinţă europeană de transfer al puterii la nivel local. Nici partidele mari nu au traversat neschimbate această perioadă. Dacă se vorbeşte astăzi de o *Nouă Stîngă*[13] ce ar fi înlocuit vechiul socialism muncitoresc, la aripa dreaptă a spectrului politic populismul capătă şi el forme originale.

6. Noua Dreaptă. Există la ora actuală în Europa nenumărate grupări ce pot fi puse în mod îndreptăţit sub această etichetă, între care puţine sînt cu adevărat nou apărute. Însă, deşi originea lor este diversă – grupări neo-fasciste, ca

Republicanii în Germania, Mişcarea Socială Italiană sau Liberalii Austrieci; naţionaliste, precum Frontul Naţional în Franţa, Acţiunea Naţională în Elveţia sau Centrul Democrat în Olanda; etnice, ca Blocul Flamand în Belgia, regionale precum Liga Nordului în Italia sau Sinn Fein în Irlanda – exprimarea lor politică a fost marcată decisiv de transformările social-politice descrise mai înainte. Aceste grupări nu au o bază socială masivă[14], iar electoratul lor e destul de pestriţ şi imprevizibil (în cazul mişcărilor etnice sau regionale, în interiorul respectivelor segmente). Ceea ce le uneşte este virulenţa limbajului, ideologia anti-sistem pe care o practică şi faptul că sînt conduse de personalităţi zgomotoase şi charismatice. Plecînd uneori de la disfuncţionalităţi reale ale mecanismelor democratice, liderii *Noii Drepte* îşi mobilizează susţinătorii contestînd în ansamblul lor instituţiile statului şi elita conducătoare – în special partidele tradiţionale şi parlamentele. Ei încurajează o „cultură a neîncrederii" demascînd conspiraţia politicienilor împotriva omului simplu, conspiraţie în care nu de puţine ori sînt amestecate şi forţe străine (UE, guvernul american, companiile multinaţionale, FMI). Temele predilecte de campanie sînt cele de „frică socială" şi protest – corupţia, criminalitatea, imigranţii, federalizarea europeană – iar soluţiile propuse sînt de natură autoritar-ierarhică, bazate pe valori colectiviste. Aceste partide critică în egală măsură capitalismul şi socialismul şi acceptă jocul electoral democratic doar provizoriu, din motive instrumentale, păstrînd rezerve în privinţa valorii sale intrinseci (Ignazi, 1992).

7. Anarho-libertarienii. Privite la început ca o curiozitate nordică, deoarece capul lor de pod în Europa l-a reprezentat Scandinavia, partidele liberal-radicale au ajuns să constituie în ultimele decenii o realitate notabilă, deşi marginală. Doctrina lor a existat permanent în stare potenţială în filosofia politică, iar modelul de acţiune l-a reprezentat libertarianismul american ce revine periodic în prim-plan cu diverse proiecte politice punctuale. Aceste grupări fac parte din categoria mai largă a partidelor „pe o singură problemă"[15] şi şi-au luat cel mai adesea numele de Partidul Progresului (Danemarca, Norvegia, Islanda) sau pur şi simplu Dreapta (Olanda). Orientarea lor este hotărît individualistă şi anti-etatistă, venind cu soluţii-miracol la problemele economice ale momentului: reintroducerea etalonului-aur (sau argint) pentru combaterea inflaţiei, reducerea drastică a fiscalităţii în paralel cu „aplatizarea" curbei impozitelor. În special această din urmă chestiune a prins pe continentul european, iar faptul că libertarienii au fost atît de activi în ţările scandinave se explică şi prin fiscalitatea mare de aici. Marca populistă a acţiunii libertarienilor o dau în special anti-etatismul lor vehement şi discursul maximalist şi catastrofic, uşor deplasate în contextul democraţiilor solide, bazate pe participare reală, din nordul Europei. Reprezentativ este cazul Partidului danez al Progresului (Glistrup). Liderul său a atacat violent statul, instituţiile sale şi „birocraţia" în general, chemînd la nesupunere civică în privinţa plăţii impozitelor. Performanţa electorală a PP în

anii ’80 a oscilat între 3,5 şi 9% din voturi, iar conflictele cu autorităţile l-au dus în două rînduri pe Glistrup la închisoare.

8. Noua Stîngă nealiniată. La fel ca şi cea veche, Noua Stîngă predică valorile egalităţii sociale şi suspiciunea faţă de piaţă (în forme mai moderate, totuşi). Ceea ce e nou este respingerea ideii că birocraţia de stat ar putea realiza o redistribuire echitabilă. Idealul *NSM* este participarea directă a cetăţenilor, iar forma lor predilectă de organizare este una laxă, descentralizată, bazată pe activism civic şi stimulente morale. De obicei, proporţia între membri şi simpatizanţi este foarte mică. Din cauza neîncrederii în structurile organizate şi birocraţii, aceste NSM se disipează şi devin neguvernabile din momentul în care ating o anume masă critică, ajungînd să fie conduse practic de un cerc restrîns de activişti conectaţi prin legături informale sau de micul grup parlamentar, cînd acesta există. Contactul lor cu electoratul, el însuşi instabil, tînăr, educat, votînd strategic, este slab şi, datorită tensiunilor interne constitutive (pragmatism electoral *vs*. idealuri anti-sistem), *NSM* au viaţă scurtă, fiind predispuse către fragmentare (Kitschelt, 1990). Aceste grupări pacifiste, feministe, ecologiste, pro-referendum etc. nu sînt populiste prin definiţie, promovînd adesea nişte principii absolut onorabile ; însă fac adesea paşi serioşi în această direcţie, în special prin aripile lor radicale, care împărtăşesc cu Noua Dreaptă idei anti--business, precum şi convingerea că starea actuală de lucruri este rezultatul unei conspiraţii a celor puţini în defavoarea celor mulţi (complexul militaro-industrial, patriarhatul, firmele multinaţionale, casta politică tradiţională). De aici, necesitatea unei reforme din temelii a întregului aşezămînt social-politic, respingerea intermedierii instituţiilor şi chemarea la acţiune directă.

9. Populismul extremist est-european după 1989. Pe acest fundal mişcător al politicii europene *post-moderne*, în 1989 intră din nou în scenă ţările foste comuniste. Avînd în vedere unicitatea experienţei totalitare şi traumele sociale majore survenite în această parte a continentului după război, este mai degrabă surprinzătoare rapiditatea cu care spectrul lor politic se aliniază la cel european. Deşi nivelul general de bunăstare e departe de cel vestic, deci nu s-ar putea spune că valorile materiale tradiţionale şi-ar fi pierdut actualitatea, multe grupări politice adoptă un stil de organizare şi o retorică de tip *NSM*, post-moderne. Acest lucru este cu atît mai evident în cazul partidelor populiste.

La extrema dreaptă, încercările de a resuscita mişcările interbelice au eşuat. Noile partide naţional-populiste de succes[16] copiază mai degrabă Frontul Naţional al lui Le Pen, filiaţie pe care acesta o recunoaşte de altfel cu satisfacţie şi face totul s-o consolideze. Regăsim deci şi la emulii est-europeni cam aceleaşi teme virulente anti-sistem, xenofobia adaptată la cerinţele locale, autoritarismul, electoratul de extracţie diversă şi cam aceleaşi procente la urne. Dacă aceasta este în general situaţia în Europa central-estică, în schimb în fosta URSS,

România, Bulgaria şi Iugoslavia, grupările naţionalist-populiste nou apărute pe calapod *NSM* au un concurent puternic în populismul naţionalist promovat de partidele socialiste – foştii comunişti nereformaţi. În aceste ţări, în care regimul comunist a surprins într-un stadiu incipient procesul de modernizare socială, el a reuşit, în mod paradoxal, să-şi anexeze complexul cultural tradiţional şi instinctele naţionaliste. Aşa că astăzi întîlnim aici o singură extremă politică, roşu-brună, care monopolizează în bună parte utilajul populist radical.

10. Populismul civic. Deşi nu are nici pe departe virulenţa şi valenţele distructive ale celui precedent, deci încadrarea sa în aceeaşi categorie ar putea fi socotită ciudată, nu se poate nega că există în Europa de Est un populism mai special, „civic", care se inspiră conştient sau nu din Noua Stîngă vestică. El nu e foarte consistent în practică, însă e plin de prestigiu şi de potenţial ideologic mobilizator. Acest populism este prin excelenţă moralist, democratic şi intenţionează să reformeze temeinic modul de acţiune publică, avansînd ideea de „politică a anti-politicii". Iniţiatorii săi se numără printre cei mai renumiţi disidenţi sub vechiul regim, iar catalizatorul l-a constituit infirmarea marilor aşteptări legate de prăbuşirea comunismului : revoluţia morală nu s-a produs iar politica de partid nu era deloc ceea ce aşteptaseră teoreticienii şi practicienii anti-comunismului. Pe acest fond de avînt bine intenţionat au luat fiinţă mişcări ample şi nestructurate – Fronturi, Forumuri, Alianţe Civice. Ele respingeau ideea politicii tradiţionale de partid[17] şi doreau să implice activ şi direct pe fiecare cetăţean în luarea deciziilor, acordînd „puterea celor fără de putere", după expresia lui Havel. Mişcările civice aduceau în atenţie teme urgente şi necesare, precum participarea democratică, descentralizarea, lupta anti-corupţie, însă de multe ori propunerile avansate aveau un aer utopic – sau chiar cvasi--religios, după cum au susţinut criticii lor (Havel & Klaus, 1996) – pledînd nu doar pentru reformarea sistemului politic, ci chiar a naturii umane. Ca şi omoloagele lor din Vest, nici aceste mişcări moderat-anti-sistem nu au putut depăşi disfuncţionalităţile generate de nestructurare şi de distribuţia vicioasă a stimulentelor pentru participare, împărtăşind aceeaşi soartă efemeră. Fragmente ale mişcărilor civice au abandonat retorica amplă a începuturilor, s-au transformat în partide propriu-zise şi s-au aliniat taberelor de pe scena politică cu mai mult (Cehia, Ungaria, Slovacia) sau mai puţin (Bulgaria, Slovenia, România) succes.

II. Trăsături ale populismelor

11. Putem trece acum la identificarea unor **trăsături ale familiei ideologice populiste**, insistînd asupra observaţiei impotante din preambul : nu fiecare dintre ele caracterizează *toate* instanţele concrete de manifestare ale acesteia. Ceea ce nu spulberă aerul de înrudire dintre exemplele enumerate în secţiunea precedentă.

• Populismul uzează de *un limbaj* generalizator şi avîntat, cu dese puseuri milenariste. El nu se risipeşte în amănunte, ci construieşte amplu în timp şi spaţiu, proiectînd un trecut sau un viitor ideal – vîrsta de aur, ce trebuie regăsită. Populismul este *moralist*, *face apel la intenţii şi sentimente*, *dispreţuind pragmatismul şi instrumentalitatea*.

• Populismul propune o viziune politică viguroasă, bazată pe *imagini simple*, geometrice ale societăţii, izvorînd dintr-o cultură politică parohială. Comunitatea este concepută fie ca un organism biologic, fie ca o mică gospodărie familială (de regulă, rurală), ceea ce are consecinţe importante în planul soluţiilor politice pe care le propune. Acestea se bazează pe proiectarea rezolvărilor domestice la scară naţională şi internaţională, inclusiv atunci cînd e vorba de relaţii economice. De asemenea, populismul uzează frecvent de imagerie antropomorfă şi de termeni de rudenie transpuşi politic pentru a descrie funcţionarea instituţiilor statului sau pentru a-şi mobiliza susţinătorii.

• Critica instituţiilor fiind *radicală*, soluţiile propuse sînt asemenea şi vizează „schimbarea din temelii". Populismul are numai *dispreţ pentru gradualism şi compromisuri*.

• Populismul este *xenofob* în diverse grade, aşa cum sînt de obicei şi masele cărora li se adresează. El respinge din instinct străinul, schimbarea, noutatea, avînd puţine resurse de a le asimila. Teama de schimbare nu atenuează radicalismul revendicărilor, pentru că de regulă acestea vizează recuperarea unei stări originare fericite.

• În afară de străini, nimeni nu e dispreţuit mai mult în populism decît *intermediarii*, de orice natură ar fi ei. De unde neîncrederea funciară în instituţiile economice sau politice şi proiectul legăturii directe, aproape mistice, între lideri şi popor.

• Populismul este *anti-elitist*, chiar atunci cînd e o mişcare dominată de elite (precum cel rusesc). Omul simplu este exaltat din convingerea cvasi-religioasă că el e din fire cinstit, bun şi are întotdeauna dreptate. Multe lucruri s-ar rezolva dacă decizia politică ar începea pe mîna oamenilor simpli. Prin contrast, elita e coruptă, leneşă şi rău-intenţionată, intermediind în mod inutil între liderul charismatic şi mase.

• *Teoriile conspiraţionale* joacă un rol crucial în demersul populist, ele oferindu-i o viziune asupra lumii simplă, coerentă şi cuprinzătoare. Adresîndu-se unor segmente de public frustrate prin marginalizare şi lipsite de resursele intelectuale necesare pentru a înţelege modul de funcţionare a societăţii moderne complexe, populismul aduce exact acel rudiment de explicaţie care se cere: de obicei, variaţiuni pe tema „cineva plănuieşte să ne excludă". Într-o formulare foarte nimerită, „teoria conspiraţiei este pentru politică ceea ce e animismul pentru ştiinţă" (Minogue, 1969, p. 207) – o cale de a elimina anxietatea prin raţionalizare.

• Populismul este înclinat în mod natural către *monolitism politic*. El postulează existenţa unui interes general, acela „al poporului", şi demonizează interesele

segmentare care i se opun. Coabitarea sa cu sistemul democratic e una plină de peripeţii. Atunci cînd „poporul" e majoritar, precum în democraţia americană la începuturile sale sau în America Latină astăzi, populismul este hiper-democrat, plebiscitar. Însă cînd „poporul" e în minoritate, el se orientează spre soluţii autoritare.

O sub-clasă importantă de caracteristici ale categoriei populismelor are la bază clişeele economice pe care acesta le vehiculează.

• Populismul este opac faţă de *principiile economice anti-intuitive*, cum ar fi cele ale avantajului comparativ (de unde rezervele faţă de comerţul internaţional liber) sau cel al auto-limitării preţului prin jocul pieţei. El supra-apreciază capacitatea guvernului de a influenţa preţurile, în sus sau în jos, şi consideră dobînda o formă de exploatare a celor ce muncesc (mici meseriaşi, fermieri etc.).

• Activitatea productivă autentică, singura onorabilă, este cea fizică (agricolă sau manufacturieră). Populismul operează de preferinţă cu indici globali ai producţiei fizice şi nu e interesat de eficienţa economică.

• Populismul *ignoră legile şi constrîngerile acţiunii colective* a agenţilor raţionali, explicînd totul prin sentimente şi intenţii (bune sau rele). Dacă ceva nu merge, este pentru că cineva sabotează, oamenii s-au ticăloşit, sînt egoişti sau, mai de curînd, stăpîniţi de „sechele comuniste". Soluţia ţine întotdeauna de acea inginerie morală misterioasă care se cheamă „schimbarea mentalităţii".

• Suspiciunea faţă de intermediari atinge un maxim pe tărîmul economic. Aceştia, fie ei comercianţi, finanţişti, economişti, bancheri sau transportatori au un nume consacrat – speculanţi. Fiziocratismul economic spontan al populismului se cuplează cu viziunea sa politică rigidă pentru a proiecta o societate corporatistă în avantajul omului simplu, muncitor.

• În Europa de Est, populismul are şi un anume specific. În cadrul societăţii autarhice a „producătorilor fizici", există loc pentru încă două categorii importante. Instituţiile *aparatului de stat*, în primul rînd armata, sînt acceptate, ultima fiind chiar populară. Ele moştenesc legitimitatea conferită de lupta de eliberare naţională. Apoi există *intelectualii naţionali* [18], cei care făuresc cultura în primul rînd ca marcă a identităţii comunitare, se revendică de la popor, îşi asumă misiunea de a-i călăuzi destinul şi de a-l lumina, folosind în acest scop mijloacele vremii („coborînd în popor" în secolul trecut, promovînd „cultura naţională" prin scris sau la TV astăzi). Această mişcare de du-te-vino, de urcare din şi coborîre în popor, legitimează ca un contract social demersul intelectualului ce se pune în fruntea neamului său, elogiindu-l. În aceste condiţii, modelul societăţii ideale se rotunjeşte la triada producători – aparat de stat – intelectuali.

Note

1. Wittgenstein dădea ca exemplu noţiunea de „joc".
2. O alta, la fel de greu de definit, ar fi cea de *ideologie*.
3. Acesta este, de altfel, un criteriu esenţial propus de şcoala de filosofie a ştiinţei la care mă refer.
4. Excepţie din acest punct de vedere face Cehia.
5. Vezi situaţia din Bulgaria, România, Serbia, Slovenia, Croaţia.
6. Franţa, Europa de Est.
7. Precum cele ale generalilor Franco în Spania, Horthy în Ungaria, Pilsudsky în Polonia, Antonescu în România.
8. Singurul partid comunist de masă la acea dată era cel din Cehoslovacia, cu 38% din voturi în 1946.
9. Gramsci, cf. Wallerstein, 1980.
10. Cursa înarmărilor era la loc de cinste pe listă, însă şi-a pierdut actualitatea în deceniul zece.
11. Exemplele cele mai grăitoare se întîlnesc în America Latină.
12. Succesul statelor est-asiatice, tranzitînd către lumea întîi după o reţetă capitalistă, a contribuit la acest declin.
13. Dezideologizată, liberală social, avînd un electorat tînăr, educat, înstărit şi dinamic profesional – un exemplu bun în acest sens fiind laburiştii britanici în „epoca Blair".
14. În momentele de vîrf urcă spre 10-15% din voturi, exemplul paradigmatic fiind Frontul Naţional francez condus de Le Pen.
15. Alături de ecologişti, automobilişti etc.
16. Republicanii în Cehia, SNS în Slovacia, MIEP în Ungaria, PRM în România, SNS în Slovenia.
17. „Partidele pentru partinici, Forumul pentru toţi" – a fost sloganul electoral al Forumului Civic Ceh.
18. Narodnicii în Rusia, népi în Ungaria etc.

Referinţe bibliografice

Barrington Moore, jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londra, 1967.

Gallagher, Laver şi Mair, *Representative Government in Modern Europe*, NY, McGraw-Hill, 1995.

Ignazi, P., „The Silent Counter-Revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe", în *European Journal of Political Research*, nr. 22, 1992.

Inglehart, R., *The Silent Revolution : Changing Values and Political Styles among Western Public,* Princeton, 1977.

Inglehart, R., *Culture Shift in Advanced Industrial Societies,* Princeton, 1990.

Ionescu, G. şi E. Gellner (ed.), „Introduction", în *Populism. Its Meanings and National Characteristics.* Weidenfeld şi Nicholson, Londra, 1969.

Ionescu, G., „Eastern Europe", în Ionescu şi Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics.* Weidenfeld şi Nicholson, Londra, 1969.

Kitschelt, H., „New Social Movements and the Decline of Party Organisation", în Kuechler, Dalton (ed.), *New Social and Political Movements in Western Europe*, Cambridge, Polity Press, 1990.

Minogue, K., „Populism as a Political Movement", în Ionescu şi Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics.* Weidenfeld şi Nicholson, Londra, 1969.

Pollack, N., *The Populist Mind*, Indianapolis, 1967.

Pollack, N., *The Populist Response to Industrial America : Midwestern Populist Thought*, Cambridge, Mass, 1962.

Havel, Václav ; Klaus, Václav, „Rival Visions", *Journal of Democracy*, vol. 7, nr. 1, 1996.

Wallerstein, Imm., „The Capitalist World Economy", *International Social Sciences Journal*, vol. 32, nr. 4, 1980.

Wiles, P., „A Syndrome, not a Doctrine : some elementary theses on populism", în Ionescu şi Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics.* Weidenfeld şi Nicholson, Londra, 1969.

Worsley, P., „The Concept of Populism", în Ionescu şi Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics.* Weidenfeld şi Nicholson, Londra, 1969.

LEGIONARISMUL

Legionarismul

Dan Pavel 213

LEGIONARISMUL

Dan Pavel

A încadra tipologic legionarismul în rîndul doctrinelor politice, alături de liberalism, social-democraţie sau comunism poate părea un gest forţat din punct de vedere tipologic şi chiar politic, dacă ne gîndim la caracterul nesistematic al realităţii desemnate cu acest termen şi la faptul că el nu a exercitat niciodată asupra istoriei o influenţă comparabilă cu a celorlalte doctrine. Considerarea legionarismului ca doctrină politică s-ar lovi chiar de obiecţiile „părintelui fondator" al Mişcării Legionare, Corneliu Zelea Codreanu, care s-a împotrivit întotdeauna oricărei încercări de abordare sistematică a gîndurilor sale. În plus, partizanii Căpitanului aduc un argument parţial valid, atunci cînd afirmă că în lumea lui *Realpolitik* nu putem şti cu exactitate ce ar fi devenit legionarismul în varianta codrenistă de exercitare a puterii. Este adevărat că Legiunea Arhanghelului Mihail a fost singura mişcare de tip fascist care a fost reprimată succesiv într-o dictatură regală, apoi într-o dictatură militară componentă a alianţei războinice nazisto-fasciste, pentru a i se da lovitura de graţie în timpul regimului totalitar comunist. Însă nu trebuie să facem un exerciţiu de analiză contrafactuală pentru a afla „ce-ar fi fost dacă," întrucît ştim prea bine spre ce se îndrepta legionarismul în varianta sa simistă de exercitare a puterii. Orice ar susţine legionarii, legătura între Codreanu şi Horia Sima era de acelaşi tip ca şi aceea dintre Lenin şi Stalin: în ritualul crimei politice şi al terorismului, patternul este acelaşi, indiferent că vorbim de asasinarea lui I.G. Duca sau de aceea a lui Nicolae Iorga[1], indiferent de modul în care legionarii au justificat şi încă justifică crima politică.

Legionarismul a fost singura Mişcare interbelică radicală de dreapta pentru care bilanţul „martirilor" a fost mai mare decît al victimelor, drept pentru care prestigiul ei a căpătat nuanţe cvasimitice (ceea ce, în paranteză fie spus, explică şi atractivitatea, ba chiar revirimentul de care se bucură astăzi, nu numai în rîndurile generaţiei vîrstnice, care a mai suportat şi persecuţia comunistă, ci chiar şi la unii tineri, fapt care merită o analiză separată). Prin urmare, chiar întrebarea dacă legionarismul este sau nu o doctrină politică nu are o substanţă retorică doar. Sau avem de-a face doar cu o simplă şi viguroasă Mişcare de masă, ce poate fi judecată exclusiv în planul faptelor? Sau poate că ar fi mai corect să ne întrebăm dacă nu cumva legionarismul este o ideologie? Nu trebuie

să evităm nici discuţia în legătură cu încadrarea legionarismului în fascism, mai ales că negarea acestei apartenenţe reprezintă pentru mulţi apologeţi şi exegeţi strategia unei autolegitimări. Dacă am putea să afirmăm în mod cert că legionarismul este fascism, lucrurile s-ar simplifica, întrucît fascismul este o filosofie politică cu o fizionomie oricum mai precizată decît ambigua gîndire legionară.

Înainte de a hotărî dacă există sau nu elemente convingătoare pentru a justifica analizarea legionarismului ca ideologie, trebuie precizat care dintre accepţiile termenului de ideologie este folosită aici. Exclud următoarele accepţii din folosirea termenului în actualul context:

- ştiinţă a formării ideilor, înţeles cu care termenul a fost lansat de Destutt de Tracy, în 1796;
- sumă de idei înrădăcinate în interesul de clasă, adică înţelesul dat conceptului de către Marx, sens întărit de către Engels pentru care, tocmai din pricina caracterului de clasă, ideologia era „conştiinţă falsă".

Chiar dacă înţelesul marxist nu este util aici, exista la V.I. Lenin o accepţie a termenului – el vorbeşte de „ideologii socialiste mobilizatoare" – care ne duce cu gîndul la definiţia pe care un gînditor drag lui Mussolini, anume George Sorel, o dădea MITULUI SOCIAL şi POLITIC, care nu urmăreşte să furnizeze o concepţie raţională asupra societăţii viitoare, ci este o mare forţă emoţională care inspiră activitatea revoluţionară violentă: „miturile nu sînt descrieri ale lucrurilor, ci expresii ale hotărîrii de a acţiona"[2].

Prin urmare, cînd mă refer la legionarism ca la o ideologie, folosesc acest termen în prelungirea accepţiunii soreliene a mitului politic, pe care au preluat-o mai mulţi autori celebri pentru a da o definiţie mai operaţională. Astfel, Daniel Bell afirma că „ideologia reprezintă convertirea ideilor în pîrghii sociale"[3]. La fel, Carl Friedrich scrie că „a denumi toate sistemele de idei ideologii produce confuzii. Ideologiile sînt sisteme de idei legate de acţiune"[4].

Cu toate acestea, – din pricina unei încărcături spirituale profunde, ca şi a unor atitudini contemplative, a unui anumit tragism şi spirit sacrificial, cu nuanţe sinucigaşe, care a îndemnat poate tot atît de mult la retragere din politică pe cît a promovat comiterea unor fapte radicale, – legionarismul este mai mult (şi mai puţin) decît o ideologie. Este o doctrină politică cu totul specială şi deosebită de celelalte, cu o încărcătură critică de natură teologică, dar totuşi o doctrină politică. Legionarii şi-au asumat întotdeauna faţă de toţi adversarii politici şi faţă de „rubedeniile" lor fasciste o anumită superioritate, fundamentată tocmai pe caracterul religios al credinţei lor politice. De aceea, spre deosebire de alte doctrine, legionarismul va fi abordat aici şi din perspectiva aspectului religios, teologic.

În ciuda unei autoplasări în zona inefabilului mistic şi a revelaţiei divine, în ciuda dispreţului legionar pentru orice formulă politică (prin care înţelegeau

orice avea legătură cu democraţia, sistemul de partide şi parlamentarismul, „rele" pe care ei îşi propuneau în mod deliberat să le elimine), două sînt motivele pentru care se poate afirma că legionarismul este o doctrină politică :

1. etimologia termenului de doctrină (substantivul feminin latin *doctrina* = învăţare, învăţătură ; doctrină, teorie, care vine din verbul *doceo, -ere* = 1. a învăţa (pe cineva) ; 2. a informa, a încunoştinţa, a arăta ; 3. *doceo fabulam* = a învăţa pe actori rolurile unei piese) ;

2. parţial, chiar accepţiile termenului de doctrină politică în literatura de specialitate : ansamblu de credinţe asupra lumii (să observăm legătura cu termenul german de *Weltanschauung*, imagine, concepţie asupra lumii, dar şi înrudirea dintre doctrină şi dogmă, asupra istoriei, a societăţii, a cărei principală preocupare este însă problema politicului)[5]. După cum vom vedea mai încolo, deşi Corneliu Zelea Codreanu afirma că scopul misiunii sale era de a reconcilia România cu Dumnezeu, tot ceea ce înfăptuia se petrecea în plan politic.

Acestea fiind spuse, nu am simplificat deloc lucrurile. Una din marile probleme în legătură cu legionarismul este de a-i stabili corpusul doctrinar[6]. Legionarii înşişi au devenit, după omorîrea Căpitanului, ba chiar înainte, cînd el era întemniţat, o grupare mînată în interior de fracţionalism. În acest sens, ei pot fi comparaţi cu bolşevicii, din perioada de dinainte de cîştigarea puterii şi chiar cîţiva ani după aceea, pînă cînd Stalin a declanşat epurările, adică o necruţătoare operaţiune antifracţionalistă. Dar legionarii n-au apucat să deţină prea mult puterea, aşa că tentativele tîrzii de epurare au avut un caracter simbolic. Caracteristica fracţionalismului este esenţială atunci cînd ne referim la doctrină, întrucît o variantă dogmatică, rigidă a legionarismului ar fi împiedicat efervescenţa scrierilor legionare. În acelaşi timp, fracţionalismul este ceva paradoxal dacă ne gîndim că legionarismul nu era de fapt un partid (în ciuda faptului că, în circumstanţele politice binecunoscute, a funcţionat şi sub forma unor partide politice), ci o Mişcare socială, ba chiar o Mişcare social-creştină, cu un puternic angajament politic[7]. Poate că şi existenţa mai multor versiuni cu privire la doctrina legionară, în funcţie de corpusul textual care trebuie luat în considerare, nu este decît tot o expresie a fracţionalismului. Aceste versiuni sînt următoarele :

- minimalistă, care reduce doctrina exclusiv la scrierile lui Corneliu Zelea Codreanu (*Însemnări din 1934*, *Cărticica şefului de cuib*, *Pentru Legionari*, *Circulare şi Manifeste*, *Însemnări de la Jilava*) ;
- intimistă, adică literatura scrisă de membri ai nucleului Legiunii sau de diverşi, să le zicem, purtători de cuvînt : Ion Moţa (*Cranii de lemn*, *Testament*), Vasile Marin (*Crez de generaţie*), Ion Banea (*Ce este şi ce vrea Mişcarea legionară*, *Rînduri către generaţia noastră*, *Căpitanul*), Alexandru Cantacuzino

(*Românul de mîine şi cum sîntem, între lumea legionară şi lumea comunistă*), Doru Belimace (*Revoluţia fascistă*), Ernest Bernea (*Stil legionar*) etc. ;

- inclusivistă, în sensul de cuprindere şi a publicisticii legionare sau prolegionară (*Axa*, *Buna Vestire*, *Cuvîntul*, *Cuvîntul studenţesc*, *Pămînt strămoşesc*, *Sfarmă Piatră*, *Vremea*) ;
- intelectualistă, care include texte scrise de celebri oameni de cultură, simpatizanţi legionari, seduşi de mesajul Căpitanului : Nae Ionescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Nichifor Crainic, chiar Mihail Manoilescu[8] etc. ;
- perpetualistă, care se prelungeşte în perioada postbelică (în exil) şi postcomunistă, pînă azi, adică în primul rînd lucrările lui Horia Sima (din opera acestui grafoman pot fi enumerate *Doctrina legionară*, *Menirea naţionalismului* etc.), dar şi toate volumele apărute în Spania, Brazilia, Canada, Italia, Germania, SUA, ale unor autori precum C. Papanace, V. Iasinschi, M. Sturdza, Faust Brădescu, Traian Golea şi mulţi alţii aflaţi în diaspora, precum şi scrierile sau publicaţiile care apar curent în ţară (*Gazeta de Vest*, *Puncte cardinale*).

În măsura în care provin din acelaşi nucleu discursiv, care a produs dacă nu o doctrină sistematică, măcar un set de axiome sau de principii din care au fost deduse mai mult sau mai puţin logic tot felul de teze, sînt de acord cu luarea în considerare a tuturor acestor accepţii ale legionarismului, care se dovedeşte a fi fost un corpus viu, productiv. Trebuie fixată totuşi o limită în timp pentru această producţie, deoarece la un moment dat legionarismul încetează de a fi ceea ce fusese de la bun început. Această limită ar putea fi 1989. Din acel moment doctrina legionară continuă să se autoreproducă, dar devine activă, în sensul unei actualităţi politice cu un impact politic real, şi care nu se mai confruntă cu represiunea sau cenzura, numai că răsturnarea completă a contextului istoric, deşi readuce Mişcarea în actualitate, face din ea cu totul altceva decît fusese iniţial. Fiind vorba deci despre definirea unor teze şi atitudini în raport cu un context istoric şi cultural diferit, consider această doctrină drept neolegionarism şi nu mă voi ocupa de ea aici. Altminteri, ar fi trebuit să iau în considerare noi protagonişti, cum ar fi doctorul Şerban Milcoveanu, grupurile din jurul revistelor *Puncte cardinale* (din Sibiu), *Gazeta de Vest* (din Timişoara), sau alţi autori implicaţi profund în revizionismul istoric, ceea ce nu i-ar deosebi prea mult de autorii din diaspora, numai că aici este vorba şi de o adîncă implicare în polemici prezente, ceea ce distorsionează adînc semnificaţia originară a doctrinei. Iată de ce ar trebui să mutăm mult înapoi în timp această limită, pînă la momentul în care începe literatura de tip revizionist, care încearcă să reabiliteze doctrina, să-i confere legitimitate, nefăcînd altceva decît s-o falsifice. Caracteristica acestei literaturi ce încearcă să arunce o nouă lumină asupra scrierilor legionare era că precizările utile se amestecau cu rescrierea textelor, cosmetizarea lor.

Orice analiză actuală a legionarismului nu poate ignora caracterul profund revizionist al textelor care apar astăzi, scrise fie de simpatizanţi şi militanţi ai legiunii, fie de simpatizanţi ai extremei stîngi. Primii neagă orice fel de trăsături negative ale legiunii : ele îi neagă caracterul antisemit, apartenenţa la familia fascisto-nazistă, caracterul violent sau pe cel totalitar. Din cea de-a doua tabără fac parte autori dezlănţuiţi în rechizitorii nemiloase. Iată concluzia textului *Ideologia fascistă – o expresie a crizelor civilizaţiei moderne* de Radu Florian : „Mişcarea Legionară n-a fost în nici un fel una a renovării spirituale, cum a crezut pînă la sfîrşitul vieţii M. Eliade, ci una antispirituală, care viza asasinarea raţiunii şi a spiritului uman în totalitatea lui. Atît prin ideologia, cît şi prin acţiunea sa politică, ea a fost o Mişcare antimodernă şi ca atare antiistorică, una teroristă şi antiumană. Ea nu a fost în nici un fel naţională, opunîndu-se progresului naţional, înscriindu-se de la bun început în orbita intereselor Germaniei naziste ! ”[9].

Cel mai bun tratament împotriva acestui revizionism epistemologic, care completează revizionismul istoric, este evaluarea fără prejudecăţi ideologice a legionarismului. Cea mai simplă formulă de evaluare a unei doctrine este să laşi textele acesteia să vorbească de la sine, pentru ca apoi să le evaluezi caracterul. Iată un exemplu din scrierile lui Corneliu Zelea Codreanu, atunci cînd el se referă la „momentul de iluminaţie colectivă” a tineretului, din toamna anului 1922, care vedea „lumina unui fulger în mijlocul unei nopţi întunecoase, în care o tinerime întreagă îşi vedea linia de viaţă a ei şi a neamului” :

„Cîteodată pe această linie se ridică numai indivizi izolaţi părăsiţi de generaţiile lor. În momentul acela, ei sînt neamul. Ei vorbesc în numele lui. Cu ei sînt toate milioanele de morţi şi de martiri ai trecutului şi viaţa de mîine a neamului.

Aici nu interesează majoritatea, fie ea de 99%, cu părerile ei.

Nu părerile majorităţii determină această linie de viaţă a neamului. Ele, majorităţile, se pot numai apropia sau îndepărta de ea, după starea lor de conştiinţă şi virtute sau de inconştienţă şi decădere.

Neamul nostru n-a trăit prin milioane de robi cari şi-au pus gîtul în jugul străinilor, ci prin Horia, prin Avram Iancu, prin Tudor, prin Iancu Jianu, prin toţi haiducii, cari în faţa jugului străin nu s-au supus, ci şi-au pus flinta în spate şi s-au ridicat pe potecile munţilor, ducînd cu ei onoarea şi scînteia libertăţii. Prin ei a vorbit atunci neamul nostru, iar prin ei «majorităţile» laşe şi «cuminţi»”[10].

Căpitanul expune aici cîteva din trăsăturile-cheie ale legionarismului : antidemocratismul, elitismul, dar mai ales procedeul substituirii întregului printr-o parte a lui sau chiar numai printr-un element. El va sta la baza lansării mitului conducătorului şi mai ales a infailibilităţii acestuia, folosit atît de frecvent de discipolii lui Corneliu Zelea Codreanu. Cînd se va constitui cultul ceauşist al conducătorului, propagandiştii pecerişti vor împrumuta de la legionari acelaşi

procedeu al întruchipării de către conducătorul infailibil a adevăratului destin al naţiunii, iar figurile istorice invocate în genealogia autojustificatorie vor fi aceleaşi.

Un alt citat este din *Pentru legionari*: „Să ne unim cu toţii, bărbaţi şi femei, să ne croim nouă şi neamului nostru altă soartă. Se apropie ceasul de înviere şi de mîntuire românească. Cel ce va crede, cel ce va lupta şi suferi, va fi răsplătit şi binecuvîntat de neamul acesta. Vremuri noi bat la porţile noastre! O lume cu sufletul sterp şi uscat moare şi alta se naşte: a acelora cu sufletul plin de credinţă. În lumea aceasta nouă, fiecare îşi va avea locul său, nu după şcoală, nu după inteligenţă, nu după ştiinţă, ci în primul rînd după credinţa sa şi după caracterul său”[11].

Sînt numeroase alte pasaje în scrierile sibilinice ale Căpitanului sau ale tuturor celorlalţi care converg într-o unică direcţie: ridicarea poporului român la statutul de POPOR ALES DE DUMNEZEU, iar Corneliu Zelea Codreanu se autodesemnează ca pastor sau maestru spiritual. De asemenea, aici apar alte teme importante: lupta, sacrificiul, apocalipsa lumii vechi şi mesianismul colectiv, mîntuirea prin credinţă şi caracter. După cum vom vedea mai încolo, Legiunea este o şcoală a formării caracterelor. Românii ca popor ales reprezintă în concepţia legionarilor o unitate organică, o fiinţă colectivă, ale cărei interese sînt superioare intereselor indivizilor care o compun; nimic nu este mai presus de voinţa naţiunii. Doar Căpitanul are un statut privilegiat, pe care el îl pretinde ca fiind de origine divină. El este UN ALES, iar ceilalţi îl recunosc ca atare. El este arhanghelul, adică „primul dintre vestitori”, iar ceea ce vesteşte este o nouă epocă în istoria neamului (de unde şi numele de „Legiunea Arhanghelului Mihail”).

La simpatizanţii intelectuali ai Legiunii, ideile Căpitanului capătă o expresie extrem de plastică. Astfel, Cioran reia tema antidemocratică, afirmînd nu numai că marii creatori în ordine spirituală nu au fost niciodată democraţi, dar că România, ca să poată trăi, are nevoie de o revoluţie antidemocratică, de o doctrină a statului etnocratic. Mai mult, cobind parcă, în 1935, el afirma în *Vremea* (nr. 376, 17 feb.): „Statul totalitar este singura armură care poate apăra România de faliment”. Revoluţia legionară naţională reprezintă o sfărîmare a tuturor prejudecăţilor morale şi a valorilor care stau la baza democraţiei. Pasajul care urmează reprezintă o variaţiune românească pe tema soreliană a mitului social şi politic:

„Pentru ca un popor să-şi deschidă drum în lume, toate mijloacele sînt justificate. Teroare, crimă, bestialitate, perfidie sînt meschine şi imorale numai în decadenţă, cînd se apără prin ele un vid de conţinuturi; dacă ajută, însă, ascensiunea unui popor, ele sînt virtuţi. Toate triumfurile sînt morale… România are nevoie de o exaltare pînă la fanatism. O Românie fanatică este o Românie schimbată la faţă. Fanatizarea României. Este transfigurarea României”[12]. Ceea

ce tocmai am ascultat se numeşte în limbajul ştiinţei politice iraţionalism deliberat[13]. Legionarii construiesc cu bună ştiinţă şi explicit o mitologie naţională, ale cărei scopuri sînt recunoscute pe faţă. Iată un alt pasaj: „Miturile unei naţiuni sînt adevărurile ei finale. Acestea pot să nu corespundă adevărului: faptul n-are nici o importanţă. Suprema sinceritate a unei naţiuni faţă de sine însăşi se manifestă în refuzul autocriticei, în vitalizarea prin propriile ei iluzii. Şi apoi, o naţiune caută adevărul? O naţiune caută puterea"[14].

Există şi procedeul invers, la fel de simplu, care constă în enumerarea trăsăturilor unei doctrine cunoscute şi ilustrarea lor prin citate relevante. Antisemitismul este probabil, astăzi, caracteristica cea mai negată de revizionismul legionar, mai ales în lumina îngrozitoare aruncată de deznodămîntul rezolvării prin „soluţia finală" a aşa-zisei „probleme evreieşti," adică Holocaustul. Iată cum expune „în mod raţional" Corneliu Zelea Codreanu această problemă, sugerînd caracterul ei internaţionalist: „Noi ne dădeam seama, din studiile pe care le făcusem că problema jidovească are un caracter internaţional şi că reacţiunea nu poate fi decît tot pe plan internaţional; că o rezolvare totală a acestei probleme nu se poate obţine decît printr-o acţiune a tuturor neamurilor creştine trezite la conştiinţa primejdiei jidăneşti"[15].

Un alt pasaj din scrierile Căpitanului indică în mod programatic ţinta contrarevoluţiei naţionaliste, îndreptată împotriva unei presupuse revoluţii capitaliste antiromâneşti („Fiecare jidan, comerciant, intelectual sau bancher-capitalist, în raza sa de acţiune era un agent al acestor idei revoluţionare antiromâneşti"), în timp ce mult mai încolo el identifica – la fel precum Adolf Hitler, în *Mein Kampf* – acelaşi duşman, numai că sub masca opusă a comunismului („Eu cînd zic comunişti, înţeleg jidani")[16].

Generaţia lui Corneliu Zelea Codreanu îşi justifica antisemitismul în tulburările studenţeşti de la 1922 (de aceea, ea este şi numită „generaţia de la 1922," în timp ce generaţia imediat următoare, care nu luptase în război, dar avea ca temei „pluralitatea elementelor sufleteşti" după cum se exprima Mircea Eliade, liderul acestei generaţii, este numită „generaţia de la 1927"). Atunci, „tinerimea română cultă, din cele patru centre universitare: Cluj, Bucureşti, Iaşi şi Cernăuţi, s-a pus în Mişcare aproape simultan şi a manifestat zgomotos"[17]. Studenţii au alcătuit un memoriu către guvern, în care revendicau în primul rînd respectarea la admiterea în universitate a lui *numerus clausus*:

„2. Din cauza insuficientei posibilităţi de studii şi pentru că elementul străin covîrşeşte pe cel naţional, cerem:

a) Restricţiuni în admiterea studenţilor necetăţeni români (în special evrei) în universităţile noastre şi în şcolile speciale superioare; limitarea numărului lor, examene riguroase cu privire la echivalarea studiilor şi cunoaşterea limbii române.

b) Admiterea în universităţi şi în şcoli speciale superioare a cetăţenilor nenaţionali (în special evrei) în proporţie numerică cu populaţia ce reprezintă"[18].

Aparent, există un paralelism între revendicările studenţilor români de la 1922 (cărora Corneliu Zelea Codreanu, aflat la studii în străinătate, li s-a alăturat de îndată) şi cele ale studenţilor minoritari americani din anii '80 şi '90, care cereau şi au obţinut ca admiterea în facultate să se facă în proporţie cu procentele reprezentate de acele minorităţi în cadrul populaţiei americane. Numai că, în primul caz, cei care se simţeau nedreptăţiţi erau studenţii români, adică cei majoritari : „astfel, la Facultatea de Medicină din Iaşi, din 160 studenţi înscrişi în anul I, 130 sînt jidani şi 30 sînt creştini. O asemenea proporţie înspăimîntătoare nu se poate întîlni nici chiar în Palestina ! ". Principiul drepturilor educaţionale şi al şanselor de afirmare intelectuală egale este unul democratic şi îndreptăţit. Numai că în timp ce în SUA s-a procedat prin mijloace democratice – nu fără proteste, dezbateri şi controverse vii – în România post-1918, care cuprindea multe şi numeroase minorităţi etnice, radicalii propuneau mijloace de expulzare forţată şi de eliminare fizică a evreilor. Legionarii deveniseră purtătorii de cuvînt ai acestui larg curent de opinie, căruia i se alăturaseră mulţi dintre cei mai strălucitţi intelectuali. Aceştia din urmă veneau cu argumente mult mai subtile pentru a motiva agresivitatea legionară şi naţionalistă :

„Noi nu sîntem antisemiţi pentru faptul că locurile noastre sînt ocupate de alţii ; şi pentru aceasta, dar nu este principalul. În corpul viu al unei naţii se introduce alt corp, care vine să falsifice sensul culturii în viaţa spirituală"[20].

Într-un pasaj de două ori celebru, prima dată întrucît îi şocase pe contemporani, a doua oară pentru că autorul şi-a autoepurat textul din ediţia românească de la Humanitas, dîndu-şi seama cît este de inoportun, Emil Cioran postulează un fel de blestem teologic la adresa unei rase unice : „În toate, evreii sînt unici : n-au pereche în lume gîrboviţi subt un blestem de care nu e responsabil decît Dumnezeu. Dacă aş fi evreu, m-aş sinucide pe loc"[21], precum toţi legionarii expliciţi şi simpatizanţii pretindeau că nu sînt antisemiţi, ci doar că urmează un fel de „judecată prescriptivă", obiectivă, care îi obligă să constate diferenţele de tip antropologic, biologic, reflexiv, teologic, mistic etc. Cioran le menţionează doar pentru a sugera autoexcluderea din umanitate a evreilor. Or, se ştie ce a urmat după numai trei-patru ani de la publicarea acestei cărţi, ca soluţie la „problema evreiască" :

„Teoria raselor pare a se fi născut numai pentru a da expresie sentimentului de separaţie prăpăstioasă ce deosebeşte pe orice ne-evreu de un evreu. Un abis născut nu din antagonism şi din nici un fel de concepţie, ci din antagonismul manifest sau secret, ce caracterizează două fiinţe esenţial diferite. Evreul nu este semenul, deaproapele nostru şi oricîtă intimitate ne-am lăsa cu el, o prăpastie ne separă, vrem sau nu vrem. Este ca şi cum ei ar descinde dintr-o altă specie de maimuţe decît noi şi ar fi fost condamnaţi iniţial la o tragedie

sterilă, la speranţe veşnic înşelate. Omeneşte nu ne putem apropia de ei, fiindcă evreul este întîi evreu şi apoi om. Fenomenul se petrece atît în conştiinţa lor, cît şi a noastră.

Problema iudaismului este tot atît de complicată ca şi aceea a existenţei lui Dumnezeu. A vorbi de vampirismul şi de agresivitatea lor, este a evidenţia o latură caracteristică, fără a diminua însă, întru nimic, misterul firii iudaice. Rasa aceasta, ce-şi alimentează focul lăuntric din ură, a dat exemple unice, inadmisibile de iubire. Cine cunoaşte mistica hasidică şi viaţa unora din rabinii aparţinători ei, nu se poate să nu se cutremure în faţa unor exemple de iubire, care sfidează legile vieţii, inumane în raritatea lor şi care lasă foarte adesea creştinismul în urmă. Numai la un popor condamnat pot apărea astfel de cazuri, care nu pot avea decît semnificaţia unor mari răscumpărări. Sfinţenia la evrei are un caracter pur naţional ; ea trebuie să salveze, prin compensaţie, un popor de la pieire”[22].

La Constantin Noica, excluderea evreilor se face într-un mod cinic. El se preface că îi compătimeşte, dar, de fapt, îi condamnă la moarte, pentru simplul motiv că fiind în imposibilitate de a se alătura Mişcării Legionare, ei nu au viitor :

„Iar dacă regretăm ceva pentru prietenii noştri evrei, nu e atît faptul că vor avea de suferit de la legionari. Cine e lovit pe nedrept (şi despre ei ştim bine că vor fi loviţi pe nedrept) e mai puţin chinuit, spunea un filosof, decît cel care loveşte. Dar regretăm că le este interzis să vadă şi să înţeleagă tot ce e bun, tot ce e purtător de adevăr în Legionarism. Regretăm suferinţa lor de a nu participa cu nimic, nici măcar cu o nădejde, nici măcar cu o iluzie, la ziua românească de mîine”[23].

La început, angajamentul de legionar al intelectualităţii prolegionare era diminuat atunci cînd vine vorba de principalele trăsături doctrinare, inclusiv antisemitismul. Însă pe măsură ce Mişcarea Legionară se radicalizează, pe măsura succeselor electorale şi politice, ba chiar pe măsura reprimării conducătorilor legionari, culminînd cu *asasinarea* Căpitanului Corneliu Zelea Codreanu (este cazul celebru al adeziunii lui Constantin Noica), poziţiile intelectualilor aderenţi se radicalizează şi ele[24].

Întrucît s-au scris sute sau poate chiar mii de articole, studii, cărţi pro şi contra legionarismului, putem reţine şi următoarele trăsături doctrinare[25] : anticomunismul, antiparlamentarismul, antiliberalismul şi antiindividualismul – colectivismul organicist, cultul conducătorului, antimarxismul, necesitatea revoluţiei morale şi spirituale, cultul elitei şi al omului nou ; dar şi practici derivate din doctrină : misticism, organizare conspirativistă, ritualuri cvasireligioase, cultul morţii şi al sacrificiului, cultul martirilor, credinţa în misiunea generaţiei legionare de a rezolva problema evreiască, mesianismul, regenerarea morală. Scopul final este unul explicit politic. Iată ce proclama Corneliu Zelea Codreanu, în *Cărticica şefului de cuib* : „Statul nou presupune… un tip nou de om. Un stat nou cu oameni cu păcate vechi nu se poate concepe”.

S-ar putea continua aşa la nesfîrşit, fără a înţelege mare lucru din legionarism. Tocmai de aceea, trebuie fixate cîteva repere istorico-politice, conceptuale şi metodologice pentru explicarea legionarismului.

În cele ce urmează mă voi referi la următoarele seturi de probleme, fără a încerca să le epuizez aici:

I. Şocul şi ambiguitatea modernităţii.
II. Problema teologico-politică.
III. Origini intelectuale ale radicalismului.
IV. Raporturile cu fascismul.

Teoria cu ajutorul căreia eu explic marile crime ale acestui secol (universul concentraţionar al genocidului comunist, Holocaustul) se referă la distrugerea treptată a fundamentelor teologice şi metafizice ale tuturor normelor morale şi religioase care stăteau la baza societăţilor (eliminarea nietzscheană a lui Dumnezeu, negarea teoriilor dreptului natural şi divin, relativizarea valorilor etc.). Nimic din ceea ce-l mai proteja în mod tradiţional pe om părea că nu mai rezista în faţa asaltului raţionalist, pozitivist şi empirist, cu toate că valorile noi ale liberalismului şi democraţiei (adică libertatea individuală şi egalitatea) aveau origini creştine. Cine studiază cu atenţie intuiţiile şi frazele lapidare ale lui Corneliu Zelea Codreanu şi le compară cu articolele lui Nae Ionescu va constata că acesta din urmă încearcă să conceptualizeze ceea ce primul doar intuise. Amîndoi se împotrivesc programului subversiv al modernităţii de eliminare a lui Dumnezeu (un personaj al lui Dostoievski afirmase că: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis"), lucru pe care comuniştii şi naziştii l-au făcut fără ezitări. Aici intervine marea diferenţă dintre legionarism şi celelalte fascisme, dintre legionarism şi celelalte mişcări totalitare. Tot aici se situează şi marea sa forţă, explicaţia fascinaţiei enorme exercitate, însă şi sursa unor mari erori, a unui uriaş hybris. În Evul Mediu, marea problemă teologico-politică intervenise ca urmare a implicării inevitabile a Bisericii în ocuparea vidului de autoritate creat prin prăbuşirea Imperiului Român de Apus. A trebuit să treacă secole pînă să fie eliminată influenţa nefastă a catolicismului asupra autorităţii politice laice şi pînă la separarea între puterile laice şi ecleziastice. Programul iluminist, enciclopedist care a culminat cu Revoluţia franceză era o prelungire a acestei lupte îndreptăţite a intelectualilor împotriva birocraţiei ecleziastice (una dintre secvenţe a fost apariţia religiilor protestante şi neoprotestante). Însă efectul colateral a fost eliminarea lui Dumnezeu şi a legilor de inspiraţie divină, în ultimă instanţă a fundamentului divin al celor zece porunci. România, ca ţară ortodoxă, nu a cunoscut nici binefacerile, nici efectele dezastruoase ale acestei situaţii. Cînd s-a pus problema modernizării şi fiecare a luat sau a respins din influenţa occidentală ceea ce a înţeles, legionarii au înţeles mai bine decît oricine altcineva pericolul reprezentat de anumite aspecte ale comunismului, ale liberalismului, ba chiar ale democratizării.

Legionarismul a reprezentat o faţetă ortodoxă a problemei teologico-politice, o încercare de păstrare a unei tradiţii care părea să garanteze o legătură privilegiată cu Dumnezeu. Marea eroare comisă de Corneliu Zelea Codreanu a fost una teologică, înainte de a fi una politică. Revoluţia religioasă a creştinismului a constat în a depăşi ideea mozaică monopolistă a „poporului ales," prin mesajul hristic adresat tuturor naţiunilor şi prin şansa oferită fiecărui om de a se mîntui individual, de a fi judecat individual la judecata de apoi, în lumina consecinţelor actelor sale. Legionarismul a încercat impunerea ideii unei relaţii privilegiate între naţiunea română şi Dumnezeu[26]. Din punct de vedere teologic şi creştin, aceasta reprezintă chiar o erezie. Nu există popor în această lume care să aibă o relaţie privilegiată cu Dumnezeu, iar pretenţiile oricărui om de a intermedia mîntuirea unui popor nu constituie altceva decît o formă a alienării religioase. Cu atît mai mult cu cît astfel de planuri implică eliminarea – prin toate mijloacele – a unui „popor ales," aşa cum s-a pretins mereu poporul evreu, motiv pentru care a plătit mereu un preţ, fiind pedepsit de politicieni sau colectivităţi care nu au făcut altceva decît să se substituie teologic lui Dumnezeu.

Legionarismul este o teodicee seculară. Această doctrină reprezintă o tentativă originală de rezolvare a veşnicei probleme a conflictului dintre bine şi rău. În Evul Mediu, teodiceele încercau două lucruri : fie să demonstreze pe bază raţională existenţa lui Dumnezeu[27], fie să explice cum este posibilă coexistenţa dintre un Dumnezeu omnipotent, omniscient, bun, perfect şi prezenţa în lume a răului. Au rezultat două tipuri de produse filosofico-teologice : argumentele ontologice şi cele cosmologice şi teoria liberului arbitru, care au ocupat o mare parte din filosofia şi teologia medievală occidentală. Or, tocmai filosofia şi teologia medievală reprezintă sursele şi contextul a tot ceea ce înseamnă modernitate. Mai exact, cultura şi politica modernă occidentală constituie răspunsuri specifice la probleme apărute în cadrul teologiei şi filosofiei medievale. Tocmai acest sistem fundamental de referinţă lipsea în România interbelică şi, din pricina întîrzierii grave din timpul comunismului, lipseşte şi astăzi în estul Europei, iar România nu face excepţie. Cultura română este moştenitoarea unei spiritualităţi excepţionale, cea a creştinismului ortodox, însă ea are o relaţie superficială cu lumea modernă în care trăim, numai cu transcendentul, fie sub forma experienţei imediate de tip mistic, pe care legionarismul voia s-o transforme în practică naţională, fie în forma mediată a culturii transcendentului din scrierile unor Descartes, Hume, Kant, Hegel, ba chiar Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, fără a se înţelege că operele lor reprezintă răspunsuri reflexive la problemele teologice şi filosofice ale Evului Mediu, mai precis la problema teologico-politică a Evului Mediu. În paranteză fie spus, tocmai de aceea românii nu au avut niciodată o filosofie originală, care să fie recunoscută în comunitatea internaţională a filosofiei.

În faţa pătrunderii în forţă a ideilor modernităţii, care erau răspunsuri specifice la probleme medievale – şi cărora Occidentul se străduie încă şi astăzi să le răspundă – răspunsul legionarilor a fost corect din punct de vedere intuitiv.

Codreanu, Nae Ionescu, Mircea Eliade şi ceilalţi au înţeles de unde venea o parte din primejdie, dar nu au înţeles că existau deja răspunsuri. Nicăieri în opera intuitivă sau chiar teoretică a legionarilor şi simpatizanţilor lor nu am întîlnit, de pildă, referiri la Alexis de Tocqueville care, în *Despre democraţie în America*, tradusă în româneşte abia în 1995, deşi a fost publicată în 1840, analizează modul în care religia, ca instituţie politică, serveşte la menţinerea republicii democratice la americani. Ideea lui că în America, adică tocmai în ţara în care a existat de la bun început o separare între puterea de stat şi puterea bisericii, „religia trebuie să fie considerată prima dintre instituţiile politice”[28] ar trebui să-i pună pe gînduri pe toţi cei care în numele iubirii legionare de Dumnezeu condamnă democraţia şi liberalismul, care sînt de fapt de origine creştină.

Legionarismul a apărut într-o ţară cu profunde probleme de identitate culturală: cea mai importantă dispută culturală, o prelungire a discuţiei secolului XIX cu privire la formele fără fond, era de a stabili dacă România aparţine Occidentului sau Orientului. De fapt, chiar şi acum, în legătură cu aderarea României la NATO, tot aceeaşi discuţie se poartă. Or, tocmai în acea perioadă, la Răsărit, de unde ar fi trebuit să vină lumina, asupra României plana pericolul mortal al bolşevismului, distrugător atît prin doctrina, cît şi prin potenţialul său imperialist. Noi, care ştim deznodămîntul în timp al acestei ameninţări şi nu ştim încă dacă nu cumva vom avea surprize în viitor, nu putem fi atît de lipsiţi de fair-play încît să nu recunoaştem legitimitatea panicii de care legionarii erau cuprinşi la gîndul pericolului comunist sovietic. Ernst Nolte, în studiul său despre dreapta germană, spunea: „se poate afirma că originile Dreptei trebuie căutate în provocările Stîngii, şi că ambele sînt posibile numai într-o societate care oferă cel puţin rudimentele libertăţii civile – libertatea de gîndire şi expresie”.[29] Problema era însă că ameninţarea stîngii în România nu avea nici o semnificaţie politică reală: se vor observa mai tîrziu, în timpul comunismului, consecinţele lipsei unei tradiţii a stîngii democratice româneşti, spre deosebire de ţări precum Polonia, Cehoslovacia sau Ungaria, unde rezistenţa din interior era posibilă tocmai datorită unei astfel de tradiţii. Cînd Weber afirmă că întreaga Românie era de dreapta, trebuie să ducem mai departe acest gînd şi să spunem că în România ameninţarea stîngii avea un caracter geopolitic. Poate că asta şi explică reacţia apocaliptică a lui Corneliu Zelea Codreanu şi a celor care i se alăturaseră. Eroarea logică, morală şi politică a legionarismului a fost de a fi identificat ameninţarea comunistă cu aşa-zisa „problemă evreiască.” Ecuaţia anticomunism--antisemitism era cu atît mai îndoielnică cu cît primejdiile tipic burgheze care ţineau de economia de piaţă, comerţul, finanţele, dezvoltarea industriei, urbanizarea, modernizarea, democratizarea, liberalizarea erau puse tot pe seama evreilor.

Weber, ca şi Veiga[30] se ocupa de îndeaproape de explicarea contextului economic şi de originile sociale ale legionarismului. Înainte de a atrage atenţia asupra cîtorva precizări esenţiale, să spun cîte ceva despre relaţia dintre legionarism şi fascism. Ca filosofie politică, fascismul se caracterizează prin trei trăsături[31]:

1. cultul absolutist al conducătorului infailibil, aflat deasupra legii (el poate ucide dacă intuiţia sau cine ştie ce alte considerente supraraţionale sau supramorale i-o comandă), fiind chiar sursa legii sau a autorităţii ;

2. organicismul, adică teoria care înţelege naţiunea ca o unitate organică, iar dacă se exprimă în stat, atunci legitimează caracterul totalitar al statului şi exclude orice drepturi individuale şi cu atît mai puţin relaţii de tipul „individul împotriva statului" sau dreptul la nesupunere civilă ;

3. iraţionalismul deliberat, adică fabricarea unor mituri sociale, politice, rasiste, naţionaliste.

Dar există şi diferenţe : legionarismul este un fascism teologic, de inspiraţie creştină, dar care ajunge la expresii de fapt anticreştine, un fascism spiritualist, dar imoral, cu toate că, iniţial, la fel ca şi comunismul, are o motivaţie profund morală. În plus, caracterul special al acestui tip de fascism vine din situarea sa oarecum paradoxală pe axa culturii politice radicale de dreapta. În prefaţa sa la volumul despre dreapta europeană, Weber preia contribuţiile lui Martin Lipset[32] privind radicalismul de dreapta. Din păcate, ediţia românească este prost tradusă, producînd inducerea în eroare a cititorului neavizat : „Lipset sugerează trei categorii în care pot fi împărţite ideologiile şi grupările extremiste. Prima este Centrul, care cuprinde mişcările fasciste clasice ; este etatist şi antiliberal, opus marilor afaceri, sindicatelor şi socialismului ; şi se adresează claselor de mijloc, «mai ales a micilor afacerişti, funcţionarilor şi segmentelor anticlericale din categoriile profesionale». Urmează Stînga, care, ca şi Comunismul la polul opus al spectrului politic, se adresează claselor mai de jos, opuse claselor de mijloc şi de sus" [33].

De fapt, Lipset vorbeşte despre trei tipuri de fascism : de dreapta, de centru şi de stînga. În interpretarea lui Weber, în cadrul extremei drepte europene sau mondiale, legionarismul românesc intră în categoria fascismului de stînga, „descris de Lipset în legătură cu mişcările şi politica lui Juan Peron şi Gerulio Vargas", amintindu-ne pregnant de Ungaria şi „mai ales de România, unde condiţiile sociale şi economia au fost asemănătoare celor din statele post-coloniale, şi de situaţia grea şi activităţile unor anumite «mase dezrădăcinate» din economiile avansate, ca de pildă ţăranii bretoni. Evident, societăţile care cunosc convulsiile urbanizării şi industrializării, dominate de puteri străine, exploatate de capitalul străin, generează mişcări de protest şi reformă care, fie că sînt etichetate comuniste sau fasciste, de dreapta sau de stînga, se adresează toate dezmoşteniţilor de la sate şi oraşe, claselor mai sărace şi unor anumiţi reformatori intelectuali, idealişti sau autoritari, în forme care fac deosebit de confuze categoriile existente[34].

În anumite forme, dislocările sociale şi culturale interbelice sînt similare celor din perioada postcomunistă, cu diferenţa că regimul comunist a introdus asemenea distorsiuni în condiţiile sociale şi economice, încît revenirea capita-

lismului a lărgit bazele sociale ale dezrădăcinării. Potenţialul culturii politice radicale este enorm, iar dacă vrem să înţelegem ceva din ceea ce se întîmplă în jurul nostru, atunci nu ne rămîne decît să vedem care sînt doctrinele interbelice invocate de noile mişcări. Vom constata cît de frecvente sînt referirile la legionarism şi cît de profunde sînt motivaţiile celor care îi revendică drept premergători pe Corneliu Zelea Codreanu, Moţa şi Marin, dar şi pe Noica, Cioran, Eliade şi Nae Ionescu. Este oarecum un joc al oglinzilor paralele, în care privim către trecut pentru a înţelege prezentul, spre prezent pentru a vedea de unde provine, spre ambele pentru a fi pregătiţi pentru viitor. Cert este însă că doctrina a încetat de a mai fi productivă.

Note şi referinţe bibliografice

1. Pentru comparaţia între Lenin şi Stalin, vezi Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York, Alfred A. Knopf, 1990) şi Robert Conquest, *Stalin. Breaker of Nations* (New York, Viking, 1991). De altfel, continuitatea a fost reafirmată de reprezentanţii acestei mişcări cu prilejul conferinţei publice organizate de Societatea Academică din România, pe care am ţinut-o asupra legionarismului, în primăvara lui 1997, într-un amfiteatru de la Academia de Studii Economice. Acolo, legionarii au ţinut să mă intimideze, aşezîndu-se în faţa mea îmbrăcaţi în uniforme verzi, cu diagonală. Veniseră în mod simbolic zece legionari în uniformă – echipa morţii – era vorba de „Cuibul Horia Sima", condus de către un anume Şerban Suru. Acesta din urmă, în polemica publică pe care am avut-o, a susţinut îndreptăţirea uciderii lui I.G. Duca, ceea ce făcea din acel gest o „pedeapsă", nu o crimă. În plus, ca să nu poată nimeni acuza Mişcarea Legionară, el spunea că crimele fuseseră făcute fără aprobarea Căpitanului. Aşadar, oricum ai fi luat-o, ei tot nevinovaţi erau.
2. Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*, *apud Communism, Fascism and Democracy. The Theoretical Foundations*, editat de Carl Cohen, New York, Random House, 1972, p. 300.
3. Daniel Bell, *The End of Ideology*, ediţie revăzută , New York, Collier Books, 1962, p. 400.
4. Carl Friedrich, *Man and His Government*, New York, McGrow-Hill, 1963, p. 89.
5. Pentru termenul de doctrină politică, ca şi pentru diferenţele între doctrină politică, pe de o parte, iar pe de altă parte, concepţie politică, teorie politică şi ideologie, vezi François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepţiile politice ale secolului XX*, traducere de Mircea Boari şi Cristian Preda (Bucureşti, Editura Humanitas, 1994). După cum observă cei doi autori, „o concepţie politică este întotdeauna, într-o măsură mai mare sau mai mică, în mod direct sau indirect, o concepţie asupra lumii, a societăţii, a oamenilor, a istoriei, a realului şi a imaginarului, concepţie a cărei trăsătură specifică este de a pune în centrul investigaţiilor sale problema politicului", *op. cit.*, p. 7. În timp ce concepţia politică diferă de ideologie, „prin aceea că trimite la poziţii reflexive", exprimate în texte „cu vocaţie descriptivă" şi/sau „prescriptivă («programatică»)", iar „analiza ideologică se apleacă asupra reprezentărilor colective în densitatea lor, începînd cu conţinuturile ideale clare şi pînă la aspectele lor incon-

ştiente", o doctrină politică include şi componentele de concepţie şi ideologie, precum şi o viziune „prescriptivă/programatică" de natură dogmatică.

6. Nu am să mă ocup aici de aspectele controversate ale istoriei Legiunii Arhanghelului Mihail sau ale Gărzii de Fier sau cine ştie cărei alte organizaţii de paravan, ci numai de aspectele doctrinare.

7. Poate că mulţi se vor scandaliza, dar trebuie subliniat că legionarismul a fost o manifestare a societăţii civile româneşti.

8. Vezi Dan Pavel, *Studiu critic* la Mihail Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, reeditată, Bucureşti, Editura Athena, 1997.

9. Radu Florian, „Ideologia fascistă – o expresie a crizelor civilizaţiei moderne", în volumul colectiv editat de Constantin Petculescu şi Alexandru Florian, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare* Bucureşti, Editura Noua Alternativă, 1994, pp. 33 -34.

10. Corneliu Zelea Codreanu, *Din luptele tineretului român 1919-1939*, culegere de texte, ediţia a treia, Bucureşti, Editura Fundaţiei Buna Vestire, 1993, p. 31.

11. Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, Bucureşti, Editura Totul pentru ţară, Bucovina, I.E. Torouţiu, 1937, pp. 341-342.

12. Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Editura Vremea, 1936, pp. 41,46.

13. Vezi mai încolo trăsăturile fascismului, aşa cum au fost teoretizate de Cohen.

14. Emil Cioran, „Din mărturisirile unui naţionalist", *Gîndirea*, 3 (1935).

15. Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, p. 70.

16. *Ibid*., p.10, p. 378.

17. Dr. Paulescu, Profesor universitar, „Cauzele manifestaţiilor studenteşti", *Apărarea naţională*, anul I, nr. 20, din 15 ianuarie 1923.

18. „Moţiune", *Universul*, anul XL, nr. 284, din 13 decembrie 1922, *apud Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, p. 179.

19. Paulescu, *op. cit*.

20. Nae Ionescu, prefaţa la Mihai Sebastian, *De două mii de ani*.

21. Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Editura Vremea, 1936, pp. 131-132.

22. Emil Cioran, *idem*, p. 130.

23. Constantin Noica, „Între parazitul din afară şi parazitul dinăuntru", *Vremea*, nr. 523, 30 ianuarie, 1938.

24. Excelente analize ale antisemitismului legionar şi al intelectualilor aderenţi se găsesc la Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi „problema evreiască". Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995 ; Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, ediţie revăzută, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1996 ; şi Radu Ioanid, *The Sword of the Archanghel : Fascist Ideology in Romania*, New York, Boulder, 1990.

25. Citatele şi chiar lucrările care ilustrează fiecare din aceste poziţii sînt abundente. Din pricina spaţiului restrîns al acestei conferinţe, voi ilustra fiecare din aceste trăsături prin citate adecvate într-o carte separată despre legionarism.

26. Am dezbătut pe larg modul în care s-a operat în cultura politică română această transformare în cartea mea din 1995. (Vezi Dan Pavel, *Etica lui Adam sau de ce rescriem istoria,* Bucureşti, Editura Du Style, 1995.

27. Am observat toate aceste probleme în lucrarea mea de doctorat, depusă la Universitatea din Bucureşti, *Teodiceea anselmiană, teodiceea thomistă. O cercetare comparată*.

28. Vezi Alexis de Tocqueville, *Despre democraţie în America*, traducere de M. Boiangiu, B. Staicu, C. Dumitriu, Bucureşti, Humanitas, 1995, în special cap. IX, vol. I, dar şi cap. V, partea întîi, vol. II.

29. Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism. Action Française. Italian Fascism. National Socialism*, tradus de Leila Vennewitz, New York şi Scarborough, Ontario, New American Library, 1969, precum şi studiul Ernst Nolte, *Germania*, în volumul Hans Rogger şi Eugen Weber (coordonatori), *Dreapta europeană. Profil istoric, traducere colectivă*, Bucureşti, Editura Minerva, 1995, p. 199.

30. Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier, 1919-1941. Mistica ultranaţionalismului*, traducere de Marian Ştefănescu, Bucureşti, Humanitas, 1993.

31. *Communism, Fascism and Democracy. The Theoretical Foundations*, ediţia a doua, Carl Cohen, New York, Random House, 1972, pp. 256-257.

32. Vezi Seymour Martin Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics* (ediţie revăzută şi adăugită), Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press, 1981, în special capitolul „Fascism-Left, Right, and Center", pp. 127-179.

33. Eugene Weber, *Dreapta. Introducere*, în volumul Roger Weber, *Dreapta europeană*, p. 10.

34. Weber, *op. cit.*, pp. 11-12.

DOCTRINE POST-MATERIALISTE

Ecologia politică – doctrina secolului XXI

Marcian Bleahu 231

Feminismul ca politică a modernizării

Mihaela Miroiu 252

ECOLOGIA POLITICĂ – DOCTRINA SECOLULUI XXI

Marcian Bleahu

Ecologismul a apărut în Europa în anii ’70 ca o reacţie la semnalele tot mai numeroase privind o serie de probleme ce vizau mediul. Între acestea au fost: accentuarea poluării generale, mareele negre, mişcarea antinucleară, foametea indusă în ţările Sahelului de deşertificare, defrişarea nesăbuită a pădurilor intertropicale, accidentele tehnice majore, criza petrolului, distrugerea a numeroase specii de plante şi animale, profeţiile privind epuizarea materiilor prime minerale. La acestea s-au adăugat contestaţiile de ordin social de natură rasistă (SUA, Africa de Sud) sau social-politice (concretizate în mişcările studenţeşti din Franţa în 1968), precum şi penetrarea tot mai puternică în rîndurile tineretului a ideologiilor de stînga, ca o reacţie la exacerbarea industrializării şi a productivităţii specifice societăţii de consum.

Cu astfel de motivaţii au început să se constituie asociaţii cu scop nelucrativ, independente, denumite în Franţa *organizaţii asociative* sau, cum se spune acum *organizaţii neguvernamentale* (ONG, sau în engleză NGO) dedicate mediului. În curînd, luptătorii pentru mediu pe tărîm obştesc şi-au dat seama că nu vor putea realiza prea mult dacă nu sînt implicaţi în structurile de putere ale statului, fapt pentru care unele din aceste ONG-uri s-au transformat în partide politice. Primul a fost Value Party din Noua Zeelandă, întemeiat în 1972, apoi, în anii ’80 au luat fiinţă partide ecologiste în toate ţările Europei libere, iar după 1990 şi în cele ale Europei de Est.

Dacă societatea ar fi recepţionat în mod adecvat semnalele de luptă ale ecologiştilor, poate că ei nu ar fi reuşit să se impună ca forţă parlamentară în numeroase ţări ale Europei. Ei au întrunit însă asentimentul unei mari părţi a electoratului mizînd pe cîţiva factori psihologici ce agitau spiritele acelor ani: criza ecologică, frica de izbucnirea unui război atomic şi eşecul partidelor de a face faţă unui număr mare de probleme sociale, economice şi politice.

De la aceste teme iniţiale s-a dezvoltat cu timpul o întreagă doctrină care acoperă toate marile probleme ale lumii contemporane, ecologismul oferind nu un adaos ataşabil la diversele concepţii politice, ci o nouă formulă, alternativă, în raport cu doctrinele politice clasice. Dintre temele atacate vom examina cîteva care conturează mai bine specificul ecologismului.

Mediul, creşterea, dezvoltarea

Este incontestabil că dezvoltarea tehnică cunoaşte o continuă ascensiune şi toate analizele efectuate, fie la nivel global, fie sectorial sau naţional, arată curbe de creştere exponenţiale. Există evident diferenţieri, cu creşteri puternice în ţările dezvoltate, mai mici în cele în dezvoltare, chiar stagnări în unele ţări din Lumea a treia. Tot atît de adevărat este că deteriorarea mediului este strict dependentă de creşterea tehnică şi curbele indicînd gradul de poluare sînt tot exponenţiale. Această corelare a fost evidenţiată clar în primul raport al Clubului de la Roma în 1972 şi a stat la baza multor consideraţii ecologice şi economice. Pe plan politic ea nu a stîrnit interesul nici unui partid căci toate doctrinele, fie ele liberale, socialiste, conservatoriste sau chiar extremiste, de stînga sau dreapta, mizează pe o creştere nelimitată a producţiei. Singura doctrină care pune în discuţie limitarea creşterii industriale este cea ecologistă, şi la presiunea partidelor politice verzi şi a mişcărilor verzi asociative s-a constituit comisia Bruntland care a emis doctrina dezvoltării durabile ce pune în discuţie tocmai raportul dintre deteriorarea mediului şi dezvoltare, dintre ecologie şi economie.

Comentînd aspectele economice ale raportului Bruntland, Goodland (1991) a arătat într-o schemă convingătoare că ecosistemul global este finit şi că oferă o anumită capacitate de dezvoltare a subsistemului economic, dar care pare a fi atins limitele. Orice dezvoltare în continuare este redundantă şi se întoarce împotriva dezvoltării posibile, fie din cauza reducerii resurselor neregenerabile, fie a poluării ce devine nocivă, sau a creşterii nerezolvabile a cantităţii de deşeuri. Problema are un aspect economic, asupra căruia vom reveni, dar mai ales social, căci trebuie găsit mecanismul de a stopa creşterea. Dar cum anume, unde şi cînd oprim dezvoltarea sînt opţiuni politice.

Avînd în vedere că resursele primare nu sînt finite, cele neregenerabile avînd chiar un sfîrşit previzibil, iar cele regenerabile o rată de refacere depăşită de exploatarea lor, este clar că, după spusele lui Giscard d'Estaing, „un anumit tip de creştere se apropie de sfîrşit şi trebuie împreună să inventăm altul". Partidele tradiţionale nu l-au găsit (dar nici nu l-au căutat), ecologiştii oferind în schimb soluţii.

Sistemul capitalist se bazează pe o producţie în continuă dezvoltare, cantitativă, dar şi calitativă. Ea are la bază dezideratul psiho-social, al diferenţierii indivizilor din societate pe baza proprietăţii. Fiecare vrea să aibă mai mult decît celălalt, mai bine sau altfel. Aceasta este însăşi esenţa societăţii de consum şi este indiscutabil un factor de progres tehnologic, dar el duce şi la o teribilă risipă de materii prime şi muncă. Este în acelaşi timp un cerc vicios, căci producţia încurajează achiziţia, iar aceasta, la rîndul ei, producţia. În plus, pentru a încuraja achiziţia, produsele sînt făcute tot mai perisabile pentru a fi înlocuite cît mai rapid.

În acest sens sînt remarcabile observaţiile lui A. Toffler din capitolul intitulat semnificativ „Mireasa în rochie de hîrtie" din celebra carte *Şocul viitorului* în care este enunţată *economia nepermanenţei*. Se produce tot mai mult, mai sofisticat, dar şi mai prost.

Nevoia de diferenţiere şi mai ales exploatarea ei pînă la extrem de către producătorii de mărfuri a dus la aspecte noi ale economiei. Unul din ele este *moda,* a cărei definiţie succintă spune că moda este ceea ce se demodează, ce iese rapid din uz înainte ca obiectul să-şi fi epuizat potenţialul lucrativ. Aceasta se referă şi la îmbrăcăminte, şi la televizor sau automobil. Exacerbarea modei este *luxul,* acea parte din ce posedăm care ne desparte de ceilalţi. Luxul are o valoare doar în raport cu ceilalţi, nu una intrinsecă. Un produs considerat lux care devine de uz comun, accesibil oricui, nu mai este un lux şi îşi pierde valoarea pe care i-o conferă acest titlu. *Este însă luxul necesar*? Dintr-un punct de vedere da, deoarece încurajează cercetarea, tehnologia şi producţia nouă. Luxul face diferenţe în societate, căci egalizarea ei este un concept comunist, inacceptabil, fiind împotriva firii omului. Dar luxul reprezintă şi un mare consum de materiale, de muncă şi energie, ce ar putea avea altă destinaţie în momentul de faţă, cînd peste tot în lume există crize economice determinate în parte de precaritatea surselor primare.

Un corolar al nevoii de a produce şi a vinde este *reclama,* căci se ştie că „reclama este sufletul comerţului". Dar ea a dus la forme excesive, explozive, şi ajunge să ne uităm la ţigările sau detergenţii oferiţi la televizor ca să ne dăm seama că a apărut o industrie a reclamei, că există institute în care se învaţă cum trebuie făcută ea cît mai agresiv. Ea a dus şi la o altă noţiune, cea de *design,* de prezentare cît mai atrăgătoare a produsului ce trebuie impus pe piaţă, design care începe de la punga de chipsuri şi pînă la automobil şi locuinţă.

Acest cerc vicios, de a produce pentru a se vinde şi de a vinde pentru a se putea produce, este denumit *productivism.* El reprezintă în cadrul doctrinei ecologiste ansamblul structurilor socio-economice şi de mentalitate care împing producţia fără să se ţină seamă de nevoile reale ale populaţiei şi de durabilitatea produselor.

Productivismul este motorul *societăţii de consum* şi, dacă ar fi să o caracterizăm, *ea este cea în care se produce enorm, se consumă puţin şi se aruncă mult*. Şi acestea pentru că am devenit sclavii unui sistem de obiecte ce sînt un fetiş. S-a produs o schismă între nevoi şi dorinţa de a avea, iar dorinţele sînt mulate de oferta de produse. După cum arată Baudrillard (1968), obiectele au ajuns să constituie un adevărat sistem coerent de semne culturale care structurează acum relaţiile oamenilor cu obiectele. Şi, adaugă el, „cumpărăm şi consumăm obiecte/semne în speranţa iluzorie, şi infinit repetată, de a satisface nevoile noastre de participare la noua mitologie a timpurilor moderne, la marele ritual colectiv al Consumului".

S-a afirmat de către denigratorii ideologiei ecologiste că aceasta este de esenţă socialistă şi că atacînd productivismul, ea atacă şi capitalismul. Lucrurile nu sînt chiar aşa, deşi unii autori, chiar din grupul verzilor, o afirmă. Este drept, ceea ce este capitalismul pentru „roşii", este productivismul pentru „verzi". Dar să nu se uite că producţia pentru producţie era aproape endemică şi în regimurile socialist-etatiste, cînd rezultatele muncii erau apreciate după cantitatea fizică realizată (producţia pe stoc) şi nu după vandabilitate. În această privinţă, capitalismul are avantajul că producţia este reglată de piaţă, de cerere şi consum, nu de planuri de producţie. Or, dacă în socialism stoparea productivismului putea fi reglată de stat, dar nu a fost niciodată din motive economice, dar şi social-politice (creşterea continuă a producţiei era lozinca mobilizatoare a clasei muncitoare), în societatea liberă productivismul nu poate fi stopat decît prin acţiuni dinăuntrul ei. Este o chestiune de mentalitate a cumpărătorului, acţiunea ecologiştilor îndreptîndu-se tocmai în această direcţie.

Este incontestabil că progresul omenirii este asigurat de creşterea nevoilor şi de satisfacerea acestora. Dar în ce limite? Care este acea linie, destul de imprecisă, care separă nevoile reale (vitale şi de viaţă socială decentă) de cele impuse de modă şi de parvenitism? Pe bună dreptate se întreabă ecologiştii: „Avem noi într-adevăr nevoie de toate nevoile noastre? Nu ne-am inventat nevoi factice, artificiale, care sînt tot atîtea privilegii de care ne simţim în acelaşi timp mîndri, neliniştiţi, culpabili şi prizonieri? Cu ce preţ facem să plătească pe alţii satisfacţiile pe care noi le numim nevoile noastre, şi pe care le calificăm drept esenţiale, dar care ar putea fi superflue?" (Alphandery *et al.*, 1992).

Dacă trecem de limita nevoilor reale, cresc pericolele pentru natură, pentru semenii noştrii şi chiar pentru noi înşine. Evident, este greu a stabili această limită şi poate aici este una din marile drame ale societăţii moderne. Pentru un american, nevoie înseamnă cel puţin al doilea automobil în familie, pentru sudanez înseamnă apă şi făină, amîndoi pretinzînd că de aceasta depinde dezvoltarea lor personală şi a societăţii în care trăiesc!

În faţa unei astfel de situaţii, ecologiştii propun un concept etic şi umanist nou. Astfel, ei cer să nu se mai producă lucruri ce niciodată nu vor fi accesibile tuturor şi care solicită o mare investiţie de materii şi muncă. Trebuie produs doar ceea ce nu privilegiază pe nimeni şi nu afectează în rău pe nimeni. Apoi, să nu se mai producă în cantităţi ce niciodată nu vor fi epuizate (chestiune reglată de fapt de economia de piaţă), dar mai ales să nu se mai producă lucruri care pot determina deteriorări de mediu, mai costisitoare decît avantajele pe care le aduc, mai ales dacă sînt utilizate de majoritate.

S-a vorbit mult în cadrul conceptului de dezvoltare durabilă de creşterea zero. Aceasta este imposibilă şi nu va putea fi aplicată niciodată tocmai din dorinţa omenirii de mai bine. Şi apoi, pe cine priveşte acest zero, pe cei ce sînt în dezvoltare, pe cei ce sînt în tranziţie sau pe cei dezvoltaţi? De fapt, problema care se pune nu e de a îngrădi dezvoltarea, ci de a o dirija acolo unde este

necesară şi echitabilă. Pentru rezolvarea ei, ecologiştii propun diverse soluţii, între care pot fi enumerate:

- Din punct de vedere etic, fiecare societate trebuie să aprecieze, la nivelul ei de dezvoltare, care sînt limitele nevoii, autoeliminînd şi refuzînd surplusul.
- În ce priveşte cantitatea de produse, nu se pune problema de a nu mai produce, ci de a produce cu mai puţin, mai bine, aceasta fiind o chestiune de progres tehnic.
- Progresul tehnic nu trebuie utilizat pentru a produce mai mult, ci pentru a munci mai puţin în vederea realizării aceluiaşi produs.
- Dezvoltarea nu trebuie frînată pentru a lovi în capitalism şi în producţia de lux, ci pentru a proteja resursele şi mediul.
- Dicţionarele fac o distincţie între *a creşte* şi *a se dezvolta,* fapt relevat pregnant de Georgescu Roegen în 1975. A creşte înseamnă adăugare de material, mărirea dimensiunii; a dezvolta înseamnă o extindere a potenţialităţii, a aduce ceva la o stare mai deplină sau mai bună. Cînd ceva creşte, este cantitativ mai mult, cînd se dezvoltă, este calitativ mai bun sau, cel puţin, altfel. Ecologiştii sînt singurii care militează pentru dezvoltare şi care cer o limitare drastică a creşterii. De fapt, ei preconizează reclădirea societăţii conform nevoilor reale ale omului şi unor precepte etice riguroase.

Ecologie şi economie

Discursul ecologist trebuie să cuprindă în mod dezvoltat soluţii economice pentru marile probleme ale lumii de astăzi, aflată în criză peste tot, atît în ţările dezvoltate, unde se vorbeşte de recesiune, în ţările cu economie în tranziţie în căutarea unei noi identităţi post-comuniste, cît şi în ţările în dezvoltare unde se caută soluţii pentru ieşirea dintr-o criză cronică ce merge de la foamete la moarte prin inaniţie. Ecologia politică a pus încă de la început în discuţie raportul dintre mediu şi politica economică, iar multe din ideile emise de clasici au fost încorporate în soluţiile dezvoltării durabile fără ca ele să fie incluse însă şi în programele partidelor politice tradiţionale.

Pentru a asigura o dezvoltare durabilă este de luat în seamă eficienţa economică şi echitatea, ambele în cadrul unei generaţii şi între generaţii. Pentru aceasta este necesar ca generaţiile viitoare să posede cel puţin acelaşi potenţial productiv cu cel actual. Înseamnă că generaţia actuală trebuie să lase generaţiei viitoare un stoc de bunuri nu mai mic decît cel moştenit de ea însăşi.

Tipurile de capital

Prin bunuri trebuie să înţelegem toate formele de capital, cel creat de om, ceea ce se face îndeobşte, dar şi cel de mediu, în general ignorat. Prin capital de mediu nu trebuie înţelese numai rezervele de petrol, gaze, cărbuni, minereuri, la fel funcţiile aerului, apei, solului, pădurii, ale zonelor umede, oceanelor, precum şi întreaga diversitate biologică. Teoretic, pentru asigurarea unei dezvoltări durabile este necesară menţinerea întregului capital iniţial, atît cel de mediu, cît şi cel antropic. În evoluţia societăţii se constată însă tendinţa ca din stocul total să fie diminuat stocul bunurilor de mediu în favoarea creşterii stocului creat de om, adică infrastructuri (maşini, clădiri, unelte), dar şi pricepere şi cunoaştere.

Economiştii conservatori au lansat ideea că pentru asigurarea durabilităţii este suficient ca economiile financiare anuale să fie mai mari decît deprecierea capitalului investit, fie el natural, uman sau creat de om. Ecologiştii au arătat însă că ideea este fundamental falsă deoarece există factori de mediu pe care nici un instrument financiar nu poate să-i înlocuiască, cum ar fi de pildă încălzirea planetei ca urmare a efectului de seră.

Pentru asigurarea unei dezvoltări economice în sensul clasic de pînă acum, fie capitalul de mediu era ignorat, fie exista tendinţa de a lua din el pentru a-l mări pe cel antropic. O astfel de acţionare este inacceptabilă deoarece ea poate induce dereglări ireversibile.

1. În general, se consumă din capitalul de mediu, care este ignorat, fără a se compensa cu o creştere a altui tip de capital, ceea ce duce la diminuarea capitalului iniţial.
2. Există bunuri de mediu care nu pot fi compensate cu alte tipuri de capital. De exemplu, stocul de biodiversitate sau stratul protector de ozon sînt nereconvertibile. Pentru astfel de tipuri de capital este necesară stabilirea unor limite sub care nu este permis să se coboare.
3. Dacă sîntem obligaţi într-un caz dat să schimbăm tipul de capital, adică să avem în acelaşi timp şi dezvoltare şi mediu, este necesară evaluarea foarte corectă a bunurilor de mediu puse în joc.
4. Desigur, este greu a concepe o dezvoltare fără a afecta deloc mediul. Vor fi necesare în continuare defrişări, construcţii de baraje, exploatări miniere, secări de mlaştini, extinderi urbane în detrimentul naturii. Dar este imperios necesar ca echilibrul dintre elementele antropice şi cele naturale să se conserve în totalitate, ceea ce este atacat într-o parte trebuind să fie compensat în altă parte.

Evaluarea bunurilor de mediu este extrem de importantă deoarece în majoritatea cazurilor acestea nu intră în calcul, existînd de aceea tendinţa ca ele să fie supraevaluate. De exemplu, oceanul este folosit ca o ladă de gunoi atotcuprinză-

toare, anual fiind aruncate în el 6,5 milioane tone de deşeuri şi 15 milioane tone de lichide poluante. Pe viitor, pentru a feri oceanele de poluare, legislaţia mondială prevede unele măsuri, de exemplu, petrolierele să nu aibă voie să-şi cureţe bazinele decît în instalaţii portuare special amenajate a căror construcţie şi utilizare vor trebui de aici înainte cuprinse în calculele companiilor de transport petrolifer. Este un prim fapt care arată că în stabilirea preţurilor trebuie luate în calcul şi deteriorările factorilor de mediu.

Este clar că neincluderea costurilor de mediu în formarea preţurilor duce la grave distorsionări pe plan economic general, şi în această privinţă România este un posibil caz edificator. În ţările Comunităţii Europene, reglementările privind protecţia mediului sînt foarte stricte şi eforturile pentru apărarea lui sînt considerabile, ceea ce face ca în preţurile produselor să fie incluse şi costurile ecologice (filtre pentru aer, staţii de purificare a apei, tratarea deşeurilor etc.). La noi în ţară, dat fiind că nu se acţionează în nici un fel pentru protecţia mediului, astfel de costuri nu apar, ceea ce face ca produsele să fie mai ieftine decît similarele lor din străinătate. Ele sînt competitive şi pot face faţă pieţei străine, dar pe baza unei concurenţe neloiale, ceea ce va acţiona nefast în momentul în care dorim să intrăm în rîndul ţărilor comunitare şi cînd vom fi obligaţi prin legi să respectăm normele ecologice ale acestora. S-ar putea ca atunci mărfurile noastre să nu mai fie competitive şi să ieşim din circulaţie. Este, de aceea, necesar să ne obişnuim de pe acum cu producţii ecologice, nu numai pentru a proteja mediul şi pe consumator, ci şi pentru a face faţă unor viitoare imperative economice.

PIB-ul şi mediul

Există şi un alt motiv pentru care este necesar ca într-o economie de piaţă preţurile să reflecte şi contribuţia factorilor de mediu care au dus la apariţia acelor bunuri şi servicii. Progresul economic este evaluat astăzi în produsul intern brut (PIB), fără ca în el să se facă referinţă la impactul asupra mediului. Aceasta duce la distorsionări grave pe care le vom exemplifica cu cîteva cazuri.

Dacă o ţară în dezvoltare taie într-un an 10.000 ha de pădure tropicală, acţiunea va figura în PIB-ul ei în mod pozitiv prin preţul de vînzare al lemnului, prin construcţia de şosele, investiţiile pentru exploatare, camioane de transport etc., dar nicăieri nu apare în PIB-ul acelei ţări dispariţia unei mari păduri cu efecte cît se poate de grave asupra mediului. Şi cum băncile internaţionale ajută ţările în dezvoltare acordînd credite pe baza performanţelor economice reflectate în PIB, ele pur şi simplu încurajează distrugerea pădurilor.

Un alt exemplu. Orice ameliorare a producţiei duce la o creştere a bunurilor produse, ceea ce se reflectă pozitiv în PIB. Dar o dată cu creşterea producţiei creşte şi necesitatea acţiunilor de combatere a poluării suplimentare, care vor

figura şi ele în PIB la rubrica venituri. De unde rezultă absurditatea că, de fapt, cu cît vom polua mai mult, cu atît va creşte bunăstarea ţării!

În PIB nu apar nici acţiunile de remediere indirectă a condiţiilor de mediu. De exemplu, producţia de biciclete duce la o creştere mai redusă în PIB decît producţia de automobile, dar din punct de vedere al mediului bicicleta este mai benefică decît automobilul. Şi, să nu se uite că în PIB intră pozitiv şi producţia de ţigări, de armament, de droguri (dacă sînt oficial fabricate sau comercializate), băuturile alcoolice, adică tot atîtea lucruri nocive omului şi a căror producere nu concordă cu un mediu ecologic.

Cînd totuşi acţiunile de mediu sînt contabilizate, ele intră în PIB cu un procent extrem de scăzut, chiar în ţările dezvoltate (în Marea Britanie cu 1,25-1,65), rămînînd însă în general sub un procent.

Toate consideraţiile făcute pînă acum se referă însă la o entitate abstractă, la producţia poluantă şi la PIB. *Dar omul, unde se află el în cadrul lor?* Eficacitatea planurilor de dezvoltare şi evaluarea rezultatului în PIB este doar expresia fluxului monetar, dar nu ne dă nici o informaţie asupra gradului în care sînt satisfăcute aspiraţiile oamenilor. Astfel, accidentele rutiere dau de lucru atelierelor de reparat automobile reflectîndu-se pozitiv în PIB. Sau, o maşină în plus pentru o familie este un fapt pozitiv, dar ne face ea mai fericiţi pe noi ca societate, cînd ştim că prin aceasta creşte poluarea, cresc riscurile de trafic şi scade liniştea căminelor noastre? Din această cauză ecologiştii cer o altă apreciere a stării unei naţiuni, pe alte criterii care trebuie să integreze alţi parametri: starea sanitară, speranţa de viaţă, calitatea alimentaţiei, a căminului, nivelul cultural atins, accesul la cunoaştere, starea mediului şi a patrimoniului natural şi cultural, precum şi semnalele negative, alcoolismul, drogurile şi sinuciderile. Din exemplele prezentate reiese clar că sistemul actual de apreciere a performanţelor economice este greşit şi că în teoria economică trebuie neapărat încorporate şi elementele ţinînd de mediu.

Instrumentele financiare

În afara problemelor ridicate de aprecierea capitalului de mediu şi a includerii lui în PIB, există o altă grupă de probleme ridicate de ecologia politică. Este aceea a instrumentelor financiare utilizate pentru ameliorarea deteriorărilor mediului. În general, pentru deteriorările de mediu, respectiv poluarea aerului, a apei şi a încărcării solului cu deşeuri, există standarde care stabilesc cantităţile maximale admise şi a căror depăşire aduce penalizări. Este sistemul rigid, clasic, aplicat acum în aproape toate ţările, prevăzînd legi mai mult sau mai puţin dure. Ecologiştii au propus corective care sînt în curs de aplicare în unele ţări şi care prevăd diferite comportamente fiscale şi nefiscale, cum ar fi:

1. Pe lîngă standardele maximale se instituie prime de reducere a poluării care acţionează prin reducerea impozitelor proporţional cu scăderea poluării sub standard.

2. Instituirea unui sistem de premise şi credite prin care se negociază cu statul o anumită cantitate de poluare permisă pentru un agent producător. Dacă el, prin îmbunătăţirea tehnologiei, reuşeşte să scadă sub valoarea negociată, diferenţa o poate vinde altui producător care nu avea cotă adjudecată. În felul acesta creşte producţia în cadrul aceleiaşi cantităţi de poluant şi este încurajată cercetarea.

3. Redevenţele de utilizare plătite pentru utilizarea factorilor de mediu în funcţie de cantitatea utilizată.

4. Taxele de consignaţie incluse într-un produs cu factor poluant şi care sînt restituite pe măsura diminuării acestuia. De exemplu, în costul unei sticle de băutură răcoritoare este inclus şi preţul necesar distrugerii ambalajului, care este un deşeu, preţ care este restituit producătorului o dată cu predarea sticlei. În felul acesta este încurajată reciclarea materialelor şi eliminarea deşeurilor.

Astfel de instrumente economice, cuprinse în programele partidelor ecologice, au fost preluate şi de alte partide şi sînt pe cale să fie implementate în diferite ţări.

Desigur, acţiunile cu caracter economic ridică adesea probleme dificile în ce priveşte dreptul de proprietate. Atît la nivelul practic, al rezolvării unor cazuri concrete, dar şi la nivel de principii. Problema care se pune este cît de departe se poate merge cu impuneri, taxe, limitări şi chiar interdicţii, în numele protecţiei mediului? Cine dă girul unor acţiuni corecte şi cît se poate impieta asupra proprietăţii private în numele mediului, al naturii sau al societăţii? Răspunsul este foarte diferenţiat şi de cele mai multe ori este de natură politică, socialiştii avînd o altă viziune, mai limitativă a dreptului personal în favoarea colectivităţii, după cum liberalii au tendinţa să diminueze importanţa mediului.

În concluzie, politica ecologistă în domeniul economic oferă o viziune diferită de a tuturor partidelor tradiţionale prin modul în care cuprinde factorul de mediu în toate sectoarele economiei, oferind şi soluţii practice.

Civitatea într-o societate ecologistă

Obiectul specific al ecologiei politice este stabilizarea raportului foarte complex dintre natură, individ şi comunitate. În Antichitate, dar mai ales în Evul Mediu, raportul individ-comunitate era direct, vizibil, căci într-o societate foarte ierarhizată, familială, tradiţională, fiecare îşi cunoştea locul, îi cunoştea pe ceilalţi, avea o identitate individuală şi colectivă. Societatea modernă lucrează cu entităţi abstracte, cu indivizi egali, neierarhizaţi, prin intermediul schimbului comercial, al salarizării pe un stat de plată, al exprimării voinţei pe bază de vot secret etc.

Această libertate a dus la egalizarea formală a indivizilor, cu pierderea identităţii personale şi a grupului social din care fac parte.

O democraţie corectă, socială, trebuie să mizeze pe valorile individuale, pe conştiinţa fiecăruia, confruntat cu semenii şi cu structurile statului. Este vorba de păstrarea identităţii în ciuda convieţuirii cu semeni diferiţi, dar aceasta nu este posibil decît prin respectul acestora, oferind celorlalţi posibilitatea de a te cunoaşte pe tine. Este ceea ce se numeşte „dreptul la diferenţă". Baza oricărei democraţii veritabile este acceptarea faptului că acei ce trăiesc într-un teritoriu, pe care şi-l împart, trebuie să se ofere spre cunoaştere celorlalţi, făcînd efortul de a se cunoaşte unii pe alţii. Pentru a rămîne tu însuţi trebuie să accepţi că alţii sînt altfel şi ca atare să existe posibilitatea materială ca toţi să-şi păstreze diferenţa în cadrul unei structuri egalitare.

Să adăugăm la cele de mai sus şi ideea, scumpă ecologiştilor, că ei sînt cetăţeni ai planetei, că ei recunosc unitatea omului cu natura şi drepturile oricărei fiinţe la viaţă şi libertate.

Politica faţă de etnii

Conceptele de mai sus stabilesc şi politica ecologiştilor în domeniul acceptării etniilor de tot felul a căror identitate trebuie cunoscută, recunoscută şi acceptată, dacă vrem ca noi înşine să ne păstrăm identitatea. Fără a mai vorbi de acţiunea benefică pe care o are cunoaşterea şi acceptarea diferenţelor în plan cultural, în plan social şi uman. O societate democratică nu se poate constitui decît pe baza respectării valorilor de autonomie, solidaritate, responsabilitate, respect reciproc şi libertate pentru toţi.

Desigur, cele de mai sus sînt de o deosebită importanţă pentru ţările bogate ale Europei comunitare, supuse unei mari presiuni imigraţioniste căreia ecologiştii îi oferă un concept umanitar şi soluţii conform cu normele deduse din Carta drepturilor omului şi cu toate normele internaţionale. La noi în ţară, problemele se pun diferit şi, în mod ciudat, chiar invers. Avem şi noi imigranţii noştrii, invadatori de afaceri, dar nimeni nu se ridică împotriva comerţului turco-arab care înfloreşte sub ochii noştrii, începînd cu mica bişniţă, extinzîndu-se şi la afacerile mai mari.

Problema noastră nu este a veneticilor, ci a etniilor autohtone, de veche tradiţie (ungurii din secolul X, saşii din secolul XII, ţiganii din secolul XIII). Cu atît mai mult nu putem să ne ridicăm împotriva lor, căci şi-au cîştigat un drept secular de existenţă pe acest pămînt care este în aceeaşi măsură al lor, ca şi al populaţiei majoritare.

Discriminările nu trebuie făcute nicăieri în lume şi faţă de nici o minoritate. De aceea, ecologiştii militează pentru protejarea *tuturor aparţinătorilor altor etnii*, fie ei refugiaţi, imigranţi, strămutaţi, dar şi a minorităţilor intraetnice, fie că este vorba de *copii*, *handicapaţi*, *bolnavi mintal*, *homosexuali* şi *femei*.

Am lăsat la urmă femeile deoarece acesta este un capitol căruia i se acordă o deosebită importanţă în cadrul politicii ecologiste. Nu este vorba de o mişcare feministă de tipul sufragetelor din secolul XIX, ci ea merge mult mai departe, cerînd abolirea oricărei diferenţieri între sexe, *inclusiv cele naturale şi sociale*. Se cere eliminarea patriarhatului, libertatea totală de a se dispune de propriul corp (dreptul la avort) şi *crearea omului androgin, cu perpetuarea speciei pe cale artificială, pentru a scăpa pe femei de servitutea umilitoare de lăhuză. Toate acestea vizează modificarea structurii tradiţionale a familiei*. „Feminismul recent respinge în întregime societatea actuală, considerată a fi exprimarea oprimării patriarhale a femeilor şi copiilor." Sînt desigur idei extremiste şi *radicalizarea în acest fel a feminismului nu este unanim acceptată de toate partidele ecologiste*.

Lupta dintre Nord şi Sud

Există în schimb o altă faţetă a luptei împotriva discriminărilor care ocupă un loc important în ecologia politică. Este vorba de lupta dintre Nord şi Sud, dintre bogaţi şi săraci. Ceea ce se numeşte acum omenire este de fapt o abstracţiune, reunind în mod factice două segmente total diferite ale omenirii, profund separate de o falie de netrecut. Cei bogaţi, nordicii, care reprezintă 20% din populaţia globului (lumea dezvoltată) şi cei săraci, sudicii (lumea în dezvoltare), care reprezintă 80%. Coexistenţa a două lumi diferite ca nivel de trai, ca beneficiari ai civilizaţiei şi ca speranţă de viaţă este inacceptabilă şi trebuie depuse toate eforturile pentru nivelarea lor. Dar cum?

O soluţie ar fi ridicarea nivelului de trai al celor săraci, ceea ce ar însemna o extraordinară dezvoltare industrială a lumii sudice, care să satisfacă nevoile populaţiei respective. A aduce ţările aflate în curs de dezvoltare la nivelul celor bogate presupune un efort extraordinar de creştere a producţiei, începînd cu exploatarea materiilor prime, cu zeci de mii de uzine şi fabrici, care toate ar crea grave perturbări ale mediului. S-a calculat că pentru a aduce lumea în dezvoltare la nivelul celei dezvoltate ar trebui ca pînă în 2010 producţia de petrol să crească de patru ori, cea de metale de trei ori, ceea ce ar duce la o epuizare rapidă a rezervelor mondiale, după cum poluarea ar lua proporţii imense. Astăzi, ţările dezvoltate reprezintă 20% din populaţia globului, dar îl poluează în proporţie de 80%, în timp ce ţările dezvoltate reprezintă 80%, dar poluează numai cu 20%. Cum globul reprezintă o lume finită, unitară, este clar că bogaţii sînt direct interesaţi să rezolve problema global, dar rezolvările echitabile sînt greu de găsit.

O soluţie ar fi reducerea producţiei globale din PIB, ceea ce ar putea fi acceptabil pentru ţările bogate care ar scădea dintr-un exces de bunuri, dar inaplicabil pentru cele sărace, care luptă pentru hrană, adăpost şi haine.

Există şi alternativa transferului de tehnologie şi bunuri din ţările bogate spre cele sărace, pentru ca acestea din urmă să nu mai fie obligate să realizeze o producţie proprie poluantă, dar să atingă totuşi standarde ridicate de viaţă. Este o propunere făcută în repetate rînduri de statele bogate, dar neacceptată de cele sărace care nu doresc să rămînă dependente, cantitativ, calitativ şi ca preţ, de ce oferă cei bogaţi.

Pe de altă parte, pentru a supravieţui, săracii planetei sînt obligaţi să-şi epuizeze resursele proprii. În primul rînd cele neregenerabile, minerale, pe care le furnizează celor bogaţi şi fără de care aceştia nu ar putea să-şi mai menţină standardul actual de viaţă, cu atît mai puţin să-l şi ridice. În al doilea rînd, cei săraci, în special cei din ţările intertropicale, exploatează masiv resursele regenerabile, pădurile, exploatare făcută de fapt de companiile nordice. În Africa Centrală, din stocul iniţial forestier nu a mai rămas decît 20%, în Asia de SE doar 30%, iar în America de Sud, 75%. Pădurile dispar, doar în zona intertropicală, cu viteza de 17 milioane ha pe an. Această defrişare masivă are un efect catastrofal asupra aerului şi se consideră că astăzi creşterea cu 26-33% din dioxidul de carbon şi că 38-42% din oxizii de azot din atmosferă se datorează diminuării pădurilor care să absoarbă. În sfîrşit, ţările sărace produc, puţinul cît produc, cu tehnologii învechite, foarte poluante. Cum poluarea nu are graniţe, şi ţările bogate sînt afectate în aceeaşi măsură de ea, ca şi de obţinerea de materii prime, existînd deci un interes crescînd pentru soarta celor săraci din lume.

Eradicarea sărăciei este astfel problema majoră a lumii moderne, nu din simplă compasiune, ci din considerente strict ecologice şi de supravieţuire a omenirii în ansamblu. Ea nu poate fi concepută însă dincolo de o profundă restructurare a economiei mondiale. Desigur, s-a vorbit mult despre noua ordine economică a lumii, un slogan mult vînturat de marxist-comunişti doar pentru a lovi în capitaliştii în faţa cărora pierduseră definitiv întrecerea. Ideea prinde acum tot mai mult consistenţă şi este semnificativ că la conferinţa de la Rio a fost avansată cu multă convingere de şefii de state şi guverne precum Bush, Mitterand, Kohl, Major şi toţi ceilalţi, ceea ce îi conferă o dimensiune gravă şi universală. Dar, cînd să se semneze convenţiile pentru protecţia pădurilor sau a diversităţii vieţii, preşedintele Bush a declarat că „nu intră în discuţie nivelul de viaţă american". Aceasta înseamnă că unii luptă pentru un stil de vieţuire, iar alţii pentru supravieţuire.

Faţă de această gravă problemă, ecologiştii nu pot avea decît o atitudine: sprijinirea celor săraci pentru a-i ridica, poate nu la nivelul lumii nordice, dar cel puţin la al unui trai decent, compatibil cu sfîrşitul de secol pe care îl trăim. Cum ridicarea lor implică în mod indiscutabil o deteriorare globală a mediului, aceste deteriorări trebuie compensate de ţările bogate, care vor trebui să-şi reducă creşterea sub necesităţile actuale, operînd mai mult în sfera dezvoltării, chiar dacă aceasta ar perturba „nivelul de viaţă american" cum spunea Bush.

Toţi locuitorii planetei trebuie să înţeleagă faptul esenţial că dacă nu se operează o schimbare, chiar cu sacrificii pentru unii, civilizaţia noastră este condamnată. Dezvoltarea durabilă, ca aceea preconizată pentru secolul următor, este condiţionată de rezolvarea antagonismului lume bogată-lume săracă, dar şi de echitatea între toate grupele social-politice ale societăţii actuale. Cu alte cuvinte, trebuie arătat respect şi grijă pentru întreaga comunitate căci, în definitiv, dezvoltarea are un singur scop, îmbunătăţirea calităţii vieţii pe planetă, în mod egal, pentru toţi, pentru cei de acum şi pentru cei ce vor veni.

Responsabilitatea pentru natură

Este o temă legată direct de scopul de la care au plecat, de fapt, mişcările ecologiste. Se ştie că strigătul de luptă al societăţii ieşite din revoluţia industrială a fost „să cucerim natura", în sensul că trebuie să o supunem în favoarea noastră, a oamenilor, singura ei menire fiind de a servi omenirii. Omul cuceritor al naturii, omul triumfător, omul dominator asupra ei era lozinca comunismului şi cu el în frunte au avut loc cele mai demente acţiuni de distrugere a echilibrului natural ce s-au soldat cu schimbarea climatului, distrugerea pădurilor, deşertificarea, dispariţia nenumăratelor specii de plante şi animale.

Tehnica creată pentru a-l servi pe om duce de fapt la distrugerea condiţiei lui ecologice şi nu există altă soluţie decît de a remodela exigenţele oamenilor şi deci creşterea industrială pe măsura a ceea ce oferă şi suportă globul.

De la protecţia naturii la ocrotirea animalelor este numai un pas şi doar în aparenţă aceasta este o temă minoră. De fapt, ea este fundamentală în discursul ecologiştilor şi duce departe, în chiar fundamentarea unei filosofii ecologiste.

Anticii respectau animalele, le preţuiau şi le venerau. Zeii egiptenilor aveau capete de animale, ei le îmbălsămau şi le figurau în sculpturi sacre. În India chiar şi acum vacile sînt sfinte, iar lumea homerică este populată de animale binevoitoare, credincioase omului sau sacre. Pe baza preceptelor Vechiului Testament, omul, creat după imaginea lui Dumnezeu, are putere absolută asupra naturii, dar raporturile om-animal s-au deteriorat, animalele fiind separate printr-o falie de netrecut de om. Este drept că Evul Mediu a cunoscut şi alte atitudini : Sf. Francisc de Assisi admitea la comuniune pe „fratele animal", iar Sf. Anton de Padova ţinea predici peştilor.

Mai semnificative sînt nenumăratele procese purtate animalelor (gărgăriţe, lăcuste, şobolani), în secolele XIV-XVIII, de către locuitorii aşezărilor cărora le erau atacate recoltele sau invadate locuinţele. Asemenea demersuri confereau animalelor statutul de subiect juridic, fapt esenţial pentru filosofia juridică şi etică a acelor vremuri. Antropocentrismul a intrat cu forţa în mentalitatea Epocii luminilor prin Descartes, demn urmaş al lui Platon, prin separarea fundamentală între spirit şi materie şi care, în domeniul care ne interesează,

declarînd că animalul nu este decît o maşină, a dat mînă liberă la excese şi cruzimi de neînchipuit. Au trebuit ani buni şi talentul romantic ca să se acopere prăpastia deschisă de antropocentrişti prin demonstrarea trecerii graduale de la animal la om, anatomic, dar şi ca inteligenţă şi afectivitate.

În secolul XIX s-au născut societăţile pentru protecţia animalelor, a apărut prima lege în această privinţă, dar cu scop limitat: să protejeze animalele domestice, care nu trebuie chinuite în faţa oamenilor. Era un punct de vedere tot antropocentrist, de favorizare a sensibilităţii oamenilor, nu de apărare directă a animalelor. O seamă de autori (Bentham, Salt, Singer, Regan) au pledat însă pentru eliberarea totală a animalelor de prejudecăţi separatiste, de ceea ce s-a numit „şovinismul uman". S-a elaborat chiar o *Declaraţie a drepturilor animalelor*, iar un pas mai departe a fost făcut în 1978, cînd a fost proclamată la Paris în mod solemn *Declaraţia universală a dreptului animalelor* în care se spune că animalele şi toate fiinţele vii au o origine comună, că au drepturi naturale şi că nerecunoaşterea acestora provoacă grave prejudicii naturii.

Toate demersurile de acest fel pot fi încadrate în ceea ce se numeşte „*ecologie protecţionistă",* ea acoperind atît lumea animală, cît şi – în general – acţiunile de apărare a naturii, mai ales în ce priveşte ariile protejate, precum şi toate demersurile de ocrotire a mediului în sens larg (aer, apă, sol, subsol, biosferă) ce se bucură de o largă legislaţie pe plan naţional şi internaţional.

Dincolo de ea există şi o ecologie fundamentalistă cunoscută sub numele de *ecologie profundă*, care pleacă de la premisa că obiectele naturii au drepturile lor proprii, fie ele plante, animale, văi, munţi, insule sau peşteri, faţă de care omenirea este responsabilă. Ecosfera este, astfel, o realitate, oamenii fiind doar o părticică din ea şi, ca atare, nu-şi pot aroga dreptul de dominatori. Or, tocmai o astfel de atitudine a dus la distrugerile naturii înregistrate pînă acum şi care sînt în curs de agravare.

Ecologiştii aparţinînd acestui curent (Aldo Leopold, Michel Serrés, Arno Naess, Hans Jonas) vorbesc de *aroganţă umanistă*, de *specism* (un fel de rasism transpus la scara speciei umane). Ei luptă pentru o *Cartă a drepturilor naturii*, similară celei privind drepturile omului şi pentru statutarea de crime împotriva naturii, sancţionabile ca acelea împotriva omului. Într-o concepţie holistă a lumii, se consideră că ecosfera este realitatea supremă, natura fiind superioară moralmente indivizilor.

S-ar putea deschide aici o largă paranteză privind suportul filosofic al ecologiei politice şi am întîlni nume mari implicate în acest demers, precum Habermas, Heidegger, Marcuse. O altă linie de urmărit ar fi cea a *teologiei ecologice*, izvorîtă direct din Biblie, din Geneză 1 (versetele 28 şi 29), în care Dumnezeu dă în primire primului om, Adam, Pămîntul, pentru a-l stăpîni pe deplin. Este începutul unei gîndiri antropocentrice care conferă oamenilor nu doar această sarcină, ci şi pe cea de a-l reprezenta pe Dumnezeu pe Pămînt.

Aceste versete, precum şi alte numeroase pasaje biblice (Psalmul 88 ; Epistolele către Coloseni şi către Romani), au făcut obiectul unei vaste exegeze, conturîndu-se în ultimul timp două direcţii : cea antropocentrică de nuanţă catolică, care situează omul deasupra lumii, de care este ameninţat, şi cea fiziocentrică, de nuanţă protestantă, prin care omul este o parte a naturii, pe care el o ameninţă cu deteriorarea şi distrugerea. Acest din urmă punct de vedere stă la baza teologiei ecologice care încearcă să rezolve antagonismul tot mai accentuat dintre om şi lumea înconjurătoare, prin evaluarea corectă a naturii în sine şi a dreptului ei la existenţă.

Rădăcinile ecologismului se află în recunoaşterea unei responsabilităţi faţă de natură, început prin apărarea naturii şi apoi a mediului în ansamblu. Din aceasta vulgul a înţeles că ecologia este doar strădania unor militanţi pentru păstrarea curăţeniei, a unei naturi neîntinate, a apărării a tot ce este frumos, moral, etic. De aici şi extensia la ecologia umană, care ar trebui să aibă în vedere acţiunile morale, la nivelul individului şi al societăţii. Evidentă este o viziune reducţionistă din care nu s-ar fi putut deduce o atitudine politică, ci socială cel mult. Ecologismul este de fapt mult mai mult, fiind astăzi o doctrină mai ales politică, bazată pe principii clare, izvorîte dintr-o filosofie proprie.

Ecologismul ca doctrină politică

Criza ecologică în care ne aflăm este o criză globală de superproducţie, capitalistă dar şi comunistă şi, în subsidiar, de subproducţie în ţările în dezvoltare. Această superproducţie are ca repercusiune o criză economică ce a dus la recesiune şi şomaj în ţările capitaliste şi la nerezolvarea trecerii de la economia etatistă la cea capitalistă, în ţările foste comuniste, de asemenea cu şomaj. Peste tot în lume societatea se află într-o teribilă frămîntare, cu contestaţii economice, sociale şi politice şi în căutarea unor noi identităţi. Ecologia politică a oferit şi ea soluţii, de altfel foarte divergente, în funcţie de opţiunile ideologice adoptate. Şi poate că nicăieri varietatea de opinii între şi în cadrul partidelor ecologiste nu este mai mare decît în domeniul ideologic. De altfel, J.L. Bennahamias şi Agnes Roche şi-au intitulat cu umor cartea lor despre sociologia şi istoria mişcărilor ecologiste *Les verts de toutes les couleurs*.

Critica societăţii moderne

Este incontestabil că ecologismul s-a născut într-un mediu „roşu" chiar *avant-la-lettre*, adică înaintea întemeierii partidelor ecologiste. El a apărut în cadrul Partidului Socialist din Danemarca, al Partidului Socialist-Pacifist şi Partidului Radical din Olanda şi al Partidului Radical din Italia.

Apoi, în anii ’70, au început să apară primele lucrări de doctrină ecologistă şi este semnificativ că articolele unuia din pionieri, americanul Murray Bookchin, au apărut în revista extremistă de stînga *Anarchos* (1971, 1972, 1974), după cum unul din pionierii francezi, A. Gortz (M. Bosquet), era considerat a fi unul din cei mai buni teoreticieni ai socialismului. Dar şi alţi „clasici” ai ecologismului au venit dinspre socialism, precum René Dumont, Cornelius Castoriadis, Serge Moscovici, Ivan Illich, Alain Lipitz, în Franţa, sau Ernst Schumacher în Germania.

Pe linia contestatarilor din 1968 din Franţa şi Germania, ei şi-au început discursul politic printr-o acerbă critică a societăţii de consum, a productivismului şi modernismului în general, pledînd pentru o societate egalitară, nediferenţată şi moral mai justă. Soluţiile au fost uneori stranii, cum ar fi propunerea lui Bookchin de a se crea bucătării colective, pentru cvartaluri de locuinţe, unde populaţia să ia masa în comun, pentru a scăpa femeile de tirania bucătăriei şi pentru a evita poluarea cu mii de fumuri de bucătărie, cînd totul se poate reduce la unul singur. Pentru a crea un timp mai lung de odihnă muncitorilor se preconizau şi altfel de „concentrări” de activităţi, de producţie şi servicii. Fondul ne este bine cunoscut de la alţi „clasici” şi, în ciuda conotaţiei ecologiste, totdeauna prezentă, astfel de soluţii sînt menite a duce la depersonalizarea individului, la anihilarea diferenţelor, derivînd direct din comunism.

Cu astfel de idei este explicabil de ce comuniştii sovietici şi-au pus speranţele într-o alianţă cu ecologiştii, încercînd să facă din mişcările verzilor un cap de pod împotriva duşmanului lor declarat, lumea capitalistă vestică. Există chiar bănuiala că la început mişcările protestatare ale verzilor au fost subvenţionate de Moscova.

Distanţarea a venit însă curînd. Toţi cei ce vroiau să schimbe ceva şi cărora marxismul le dăduse speranţe şi iluzii s-au îndepărtat cînd comuniştii au înecat într-o baie de sînge Revoluţia ungară (1956), cînd pe baza doctrinei Brejnev au fost invadate Cehoslovacia şi apoi Afganistanul.

Dar nu numai pe plan politic internaţional, ci şi pe cel al realizării aspiraţiilor sociale, comunismul s-a dovedit a fi o minciună. Cum mărturiseşte Alain Lipitz : „Am venit la ecologie pentru că stînga m-a decepţionat. A trebuit să recunosc că acea mare speranţă a oamenilor, adică ideea unei proprietăţi colective menite să elimine diferenţele sociale a eşuat cînd şi-a luat drapel socialismul”. Distanţarea a venit însă mai ales în efortul de a găsi noi soluţii pentru tot felul de crize ale lumii moderne, fie ele economice (exacerbarea concurenţei, dictatura companiilor transnaţionale, eliminarea micilor producători, sciziunea crescîndă între Nord şi Sud), sau politice şi sociale (şomaj, emanciparea tinerilor, a femeilor, drepturile ţăranilor, ale muncitorilor), apoi rasiale (apartheid şi prigoana negrilor în SUA) şi ecologice (poluări, pericolul centralelor nucleare, catastrofele tehnice tip Seveso şi Bhopal, mareele de tip Exxon Valdez sau Amoco Cadiz, deşertificarea, sărăcirea biosferei prin exterminarea speciilor de plante şi animale).

Majoritatea acestor probleme şi pericole se datorează, de fapt, expansiunii nelimitate a dorinţelor şi a ceea ce considerăm a fi nevoile noastre. Ele au dus la acumularea de bunuri prin prădarea Terrei, dar şi la reziduurile civilizaţiei ce primejduiesc însăşi viaţa umanităţii.

Incontestabil, lupta pentru prevenirea distrugerii mediului este de maximă importanţă şi urgenţă, dar aceasta reprezintă doar un ţel provizoriu, căci trebuie mers mult mai departe, la identificarea cauzelor profunde ale deteriorării mediului şi ale degradării condiţilor umane. De fapt, ecologia politică a plecat de la contestarea societăţii industriale, care duce la distrugerea naturii, dar a evoluat căutînd rădăcinile care au dus la crearea societăţii industriale, respectiv la productivism şi la creşterea nevoilor dincolo de nevoi.

Se poate spune că societatea industrială a răspuns unei cerinţe intrinseci a omului : necesitatea de diferenţă. Diferenţă prin tot ce reprezintă în primul rînd viaţa materială (hrană, îmbrăcăminte, casă, transport), dar şi cea socială şi chiar culturală. Diferenţa tinde însă să divizeze societatea între cei care pot şi cei care doresc, primii împingînd spre o expansiune nelimitată a dorinţelor, fără a ţine seamă de a doua categorie.

Este evident că dezvoltarea umană trebuie să se desfăşoare în respectul total al personalităţii, al individului, al posibilităţii lui de dezvoltare, al dreptului nelimitat de proprietate. Întregul concept al democraţiei s-a bazat pe drepturile indivizilor fără să pună oprelişti în numele unui drept colectiv. Pe de altă parte, doctrinele totalitare mizează exclusiv pe drepturile statului, în numele unei colectivităţi pe care nu a reprezentat-o niciodată şi care nu a avut nici un cuvînt de spus. Ambele tendinţe au dus la ignorarea nevoilor reale şi a datoriilor colective faţă de comunitate sau, în sens mai larg, faţă de naţiune sau chiar de umanitate în ansamblu şi, în plus, faţă de generaţiile viitoare.

Se constată astfel tendinţa de dispariţie a societăţii civile din cauza dezvoltării individualismului şi a statului totalitar, a economismului fără limite, comun atît liberalismului, cît şi comunismului, şi de accentuare a caracterului formal al drepturilor omului în raport cu puterea statului şi a lumii financiar-industriale.

Temele ecologiei politice

Demersul ecologiştilor este îndreptat atît împotriva sistemului capitalist-productivist exacerbat, cît şi împotriva celui centralist-etatist, propunînd o nouă atitudine etică ce pune pe primul loc libertatea individuală, demnitatea pentru toţi, dreptul la afirmare plenară a personalităţii într-o societate convivială.

După cucerirea drepturilor politice în 1789, a celor economice şi sociale în anii 1920-1950, a venit vremea unei a treia generaţii de drepturi, cele ale oamenilor, ele trebuind să asigure renaşterea vieţii democratice şi ameliorarea condiţiilor persoanei.

Ecologia politică se constituie astfel ca un ansamblu coerent, capabil să promoveze un proiect politic global, ce impune o transformare a mentalităţii în vederea construirii, pe baza actualei societăţi industriale, a uneia ecologice. Această nouă viziune este bine ilustrată prin confruntarea temelor de bază ale doctrinelor politice tradiţionale (liberaliste şi totalitariste) cu cele ale ecologiei politice.

Temele partidelor tradiționale	*Temele ecologiei politice*
• productivismul nelimitat	• productivismul în limitele de suportabilitate ale naturii
• încurajarea consumului nelimitat	• consumul în limitele necesităților reale ale oamenilor
• primatul valorilor materiale şi al banului	• primatul valorilor spirituale prin dezvoltarea personalității umane
• stimularea concurenței	• stimularea concurenței pentru produse nepoluante
• individualismul	• convivialismul şi solidaritatea umană
• primatul prezentului	• primatul viitorului
• limitarea riscurilor tehnologice din rațiuni economice	• degajarea vieții de riscurile tehnologice.
Teme neluate în considerare	• integrarea problemelor de mediu în strategia dezvoltării • natura ca suport al acțiunilor umane, nu ca sursă economică • conservarea biodiversității

Pe baza acestor teme ecologia politică militează pentru o dezvoltare acceptabilă moral, compatibilă cu echilibrele ecologice şi durabilă în timp, ţinînd seama de nevoile generaţiilor viitoare. Ea oferă suportul deplin pentru doctrina dezvoltării durabile, acceptată unanim, invocată de toţi, dar imposibil de pus în practică fără o schimbare fundamentală a mentalităţii, a sistemului de referinţe şi fără o ruptură de actuala civilizaţie superindustrială. Ecologia politică promovează o conştiinţă nouă, care combină respectul naturii cu necesităţile artificiului uman.

Ecologia politică are de luptat în momentul de faţă cu numeroase contestaţii. Este acuzată de a fi de stînga deoarece se constituie într-o critică a modernităţii.

Sînt cunoscute butadele că ecologia este ca pepenele, verde la exterior, dar roşie în profunzime, sau comparaţia cu pătlăgeaua, verde la început, trecînd apoi în roşu! Are de luptat şi cu partidele socialiste care, abdicînd de la normele clasicilor, promovează o politică concurenţială, a economiei de piaţă, conservînd doar o vagă tentă socială sub numele de „protecţie socială".

Ecologia are de luptat însă şi cu opinia reducţionistă, care spune că ecologia ar fi menită doar să apere florile şi să adune gunoaiele. Ea reprezintă evident mult mai mult decît atît, căci se referă la ansamblul relaţiilor omului cu natura. Omul, acţionînd asupra naturii ca individ conştient, dar şi social, depăşeşte relaţiile analizate în cadrul a ceea ce se numeşte ştiinţe exacte şi se implică profund în cele umane. Făcînd apel la concepte precum energie, informaţie, ordine--dezordine, entropie, autoreglare, feed-back etc., ecologia politică tinde spre o viziune globală care să sesizeze mecanismele fundamentale ale naturii, omului şi societăţii. Aceasta pe plan conceptual, dar ecologia politică este în primul rînd un demers pragmatic, plecat de la contestaţii şi participări punctuale pe lîngă instanţele de decizie, pentru prevenirea sau ameliorarea unor acţiuni cu grave repercusiuni asupra cadrului de viaţă al colectivităţilor umane.

Cu o filosofie profund umanistă şi etică, ecologia politică este greu de plasat pe eşichierul politic. De altfel, a vorbi de stînga sau dreapta nu mai spune nimic cînd toate partidele se înghesuie spre centru, de parcă le-ar fi ruşine să se declare net la extreme. Centru-stînga şi centru-dreapta sînt singurele declarate făţiş şi se vorbeşte chiar de centru-fix. De fapt, acest centru nu există ca atare, căci problema esenţială este dacă o doctrină admite total proprietatea privată şi libera iniţiativă (dreapta), sau pe cea limitată şi cu imixtiuni etatiste (stînga). Ecologia, cel puţin la noi în ţară, nu poate avea decît o opţiune liberală, căci numai în faţa unei proprietăţi private statul poate impune respectarea unor norme ecologice de producţie.

În timpul comunismului am cunoscut trista experienţă de a avea nenumărate legi protecţioniste pentru mediu, dar imposibil de respectat din lipsa fondurilor pe care să le aloce statul în vederea ameliorării ecologice a producţiei. Chiar şi în agricultură, proprietatea de stat nu este favorabilă unei agriculturi ecologice, realizabilă numai de proprietarii privaţi. Tendinţa liberală a ecologiştilor, indispensabilă pentru ţările în dezvoltare, devine un deziderat şi al ecologiştilor vestici, de pildă, gruparea Génération Ecologie a lui Brice Lalonde.

Limitele libertăţii ecologice

Dar pînă în ce punct poate impune statul o politică de protejare a mediului fără să impieteze asupra libertăţii individuale? În ţările capitaliste tocmai aceasta a fost acuzaţia adusă ecologiştilor, anume că în critica lor susţinută pentru protecţia mediului atacă libertatea producătorului, evident particular acolo, de unde concluzia că sînt împotriva acesteia, deci socialişti. S-a constatat însă, după

prăbuşirea comunismului şi dezvăluirea tuturor fărădelegilor săvîrşite de acesta, că, de fapt, el a fost cel mai teribil deteriorator al mediului, căci a putut lucra în vederea realizării unei politici economice împinsă la extrem, fără nici o constrîngere. De fapt, marile victime ale comunismului au fost omul şi mediul. Cum a fost posibilă infestarea radioactivă a Mării Albe, deteriorarea totală a apelor lacului Baikal, poluarea unor imense suprafeţe de teren, distrugerea lacului Aral şi multe altele? Explicaţia este simplă: lipsa societăţii civile. Or, tocmai acesta este punctul esenţial şi atuul politicii ecologice. Totul trebuie realizat prin societatea civilă. Este necesară oprirea unei uzine pentru că este prea poluantă? Decizia trebuie să o ia societatea civilă. Sînt necesare exproprieri de terenuri pentru o hidrocentrală? Societatea locală trebuie să decidă dacă îşi sacrifică proprietăţile sau preferă lipsa de apă şi electricitate.

A fi la stînga sau la dreapta nu este o chestiune de doctrină imuabilă, ci o decizie punctuală a societăţii. Acesta este, de altfel, motivul pentru care un ministru al mediului trebuie, mai ales la noi, unde se construieşte acum societatea civilă, să încurajeze, în primul rînd, grupările de tip ONG, menite să dezvolte sensibilitatea ecologică la marele public şi, în al doilea rînd, să dea acces liber şi total la informaţia de mediu pentru ca în funcţie de aceasta societatea să poată elabora o decizie pertinentă.

Desigur, lucrurile sînt extrem de complicate. În primul rînd, este nevoie de o conştiinţă ecologică cît mai avansată, deoarece tendinţa oamenilor este de a încerca, mai ales într-o perioadă de criză acută, să ia decizii de rezolvare a unor situaţii de moment, fără a gîndi în perspectivă.

În al doilea rînd, trebuie o evaluare exactă şi completă a tot ce înseamnă intervenţia omului asupra naturii şi a societăţii. Societatea civilă are de hotărît dacă uzinele nocive trebuie lăsate în producţie, cu toate riscurile privind sănătatea populaţiei şi a mediului, sau închise, cu toate riscurile economice şi sociale (şomaj).

Ecologia politică are răspunsuri şi soluţii pentru întreaga paletă a vieţii economice şi sociale a societăţii, precum rezolvarea şomajului, ieşirea din blocajele economice, stimularea producţiei, echilibrele economice, atenuarea conflictelor interumane la toate nivelurile etc. Desigur, ele nu pot fi cuprinse în doctrina propriu-zisă, căci fac obiectul strategiei fiecărui partid ecologic în parte. Ele toate trebuie însă să decurgă din principiile schiţate mai sus şi să facă posibile o integrare de la local la general şi o proiectare din actual în viitor.

În eşichierul politic contemporan există doar cîteva doctrine politice importante. Este în primul rînd liberalismul, născut în secolul trecut, care mizează pe proprietatea privată totală, libera concurenţă şi nemixtiunea statului în economie. Dezvoltată mai ales după 1945, creştin-democraţia a promovat valorile creştine bazîndu-şi discursul pe ideea de libertate, solidaritate şi justiţie. Social-democraţia derivată din socialismul secolului trecut şi neradicalizată în comunism a pus accentul pe justiţia socială ce necesită limitarea libertăţii individuale şi intervenţia statului în economie în vederea promovării unei protecţii sociale.

Luînd din toate acestea partea bună, libertatea, democraţia, morala creştină şi protecţia socială, ecologismul a adăugat un factor ignorat de celelalte doctrine, dezvoltarea societăţii în limitele impuse de un glob cu dimensiuni şi resurse limitate ce trebuie să adăpostească o populaţie în creştere vertiginoasă. Ecologismul pune în discuţie fundamentele societăţii de consum (din cauza risipei inutile de materie şi energie), pune în discuţie fundamentele societăţii socializante (din cauza dezumanizării prin egalitarism), pledează pentru o societate bazată nu pe materie, ci pe informaţie, pe stoparea creşterii cantitative şi promovarea progresului calitativ. El face apel la o veritabilă revoluţie a spiritului pentru a reconcilia necesităţile culturii şi civilizaţiei cu necesităţile naturii.

Faţă de gravele pericole care ne pîndesc, evidenţiate şi demonstrate de toate studiile globale şi de viitorologie, putem afirma, parafrazînd o celebră spusă a lui André Malraux, că secolul XXI va fi ecologist sau nu va fi deloc. Ecologia politică este singura doctrină care oferă omenirii şansa de a supravieţui secolului care va veni.

Ecologismul este umanismul acestui secol.

FEMINISMUL CA POLITICĂ A MODERNIZĂRII

Mihaela Miroiu

Cînd am debutat în exprimarea publică pe teme de feminism, primul lucru care mi-a trecut prin minte a fost acela de a scrie un text deasupra unui desen (caricaturi). Imaginea desenului era cea a unei femele cangur privind indulgent--contrariată spre propriul ei marsupiu din care se vedea bustul cu cravată al unui cangur-mascul care vorbea în faţa unor microfoane. Conţinutul discursului său era: „Domnilor, femeile sînt creaturi slabe care au nevoie de protecţie" (M. Miroiu – din 1991 şi pînă acum).

1. Cine deţine telecomanda ?

„E cu totul de aşteptat să ne putem schimba profesiile, căsătoriile şi locurile de vieţuire cu aceeaşi resemnare şi acelaşi optimism cu care schimbăm canalele televizorului." Acestea sînt cuvintele Patriciei Mann scrise în contextul discuţiei sale despre „strategii pentru o eră postfeministă"[1]. Ele sînt izvorîte dintr-un tip de experienţă, cea a lumii deschise şi dinamice care luptă, în mod deschis şi dinamic, împotriva conservatorismului, dezmărginind orizonturile libertăţii. Ele vin dintr-o lume care acum aproape 30 de ani făcea din *The Feminine Mystique* a lui Betty Friedan o conştiinţă de sine lucidă a americancelor care, formate să fie „păpuşelele lui tăticu'"[2], începeau să refuze tot mai explicit să fie doar atît. În aceeaşi vreme, „femela cangur a socialismului" nu lupta nici cu mitul frumuseţii, nici cu familia republicană. Nu lupta pentru emancipare economică, fiindcă era *obligată* să muncească. Nici măcar nu contempla bustul masculului din marsupiu ţinînd discursuri despre neajutorare, fiindcă discursurile publice nu erau despre astfel de „amănunte" lumeşti, ci despre „marile probleme ale umanităţii". Comunismul nu-şi permitea „detalii", ideologia lui sărea direct la „esenţe".

Femeile despre care scrie Patricia Mann s-au afirmat într-o societate care a ajuns în stadiul în care oamenii îşi pot schimba proiectele de viaţă mai mult sau mai puţin asemănător cu schimbarea canalelor TV. Democraţiile liberale permit oamenilor să-şi ţină telecomanda vieţii proprii în mîini proprii. În regimurile

totalitare, telecomanda este ţinută însă de către stat. În societăţile de tranziţie din estul Europei telecomenzile se multiplică şi încep să se distribuie prin descentralizare. Guvernările însele încep să se legitimeze doar prin contribuţia la acest proces de „re-încetăţenire", de redare a puterii de alegere celor ce urmează să le aleagă. Începe să se propage distincţia dintre „canale" private şi canale publice. Este procesul de redobîndire a exerciţiului cetăţenesc, asupra căruia voi reveni atunci cînd voi trata problema „minimalismului civic" în societăţile de tranziţie[3].

În România, procesul de universalizare a cetăţeniei a fost lung şi dificil. Începînd cu 1829, această societate s-a înscris pe terenul provocărilor spre modernizare, teren care a cuprins, cu sincope semnificative, şi desmărginiri ale conceptului de cetăţean şi ale accesului spre cetăţenie. Ne-am încadrat procesului revoluţionar de la 1848[4], am introdus votul cenzitar (1858), am universalizat votul masculin, mai puţin ofiţerii şi magistraţii în 1923, după îndelungi parlamentări asupra includerii femeilor ca cetăţeni[5]. Constituţia lui Carol al II-lea permitea femeilor să fie alegători, să candideze pentru Senat, dar nu şi pentru Camera Deputaţilor. Dar dictatura care i-a urmat a transformat-o în simplu document pentru uzul istoricilor. Cînd nimeni nu a mai putut parlamenta după instaurarea comunismului, cînd a vota nu a mai avut decît sens ritualic, fiindcă exista o singură ofertă politică şi statul se identifica cu un partid, femeile au primit drept de vot (1948). Prin urmare, în România femeile sînt formal cetăţeni din 1948. Ele au primit acces la putere tocmai atunci cînd puterea civică devenise vidă de sens.

Istoria reală a cetăţeniei a început însă pentru femeile din România acum şapte ani. Să înţelegem, deci, că stadiul actual minimalist al participării femeilor la viaţa publică se datorează unei duble istorii : cea patriarhală (pînă în 1948), cea totalitară (pînă în 1989). Să înţelegem că şi obstacolele de acum sînt legate de memoria unei istorii pretotalitare în care viaţa publică era aproape exclusiv masculinizată. Să mai înţelegem şi că, potrivit reflexului mintal al „vinovatului primordial" şi al „ţapului ispăşitor", imaginea femeilor în politică continuă să fie tendenţios marcată de figuri ale comunismului (Ana Pauker, Elena Ceauşescu, Lina Ciobanu, Alexandrina Găinuşe, Aneta Spornic). Vizibilitatea politică a femeilor produce multor ziarişti şi oameni politici „crampe mintale" de tip patriarhal şi reacţia faţă de acest fenomen este un fel de *Vade retro Satana !* [6] (voi reveni asupra acestei probleme).

Ca să intrăm într-o „eră postfeministă", aşa cum începe să se contureze ideea în ţările cu democraţie avansată, noi ar fi trebuit să epuizăm totuşi nişte stadii ale acestui proces.

A) *Mişcare feministă liberală* n-am avut decît embrionar (cea din jurul anului 1923), iar acum nu avem o mişcare liberală consistentă căreia feminismul

să-i fie parte. Feminismul liberal contemporan se axează pe drepturile omului, insistînd asupra încorporării experienţei femeilor. El produce politici ale egalizării şanselor în competiţie, pledează pentru reformarea sex-rolurilor, pentru educaţia androgină, pentru eliminarea sexismului din educaţie şi din practicile instituţiilor publice, pentru reformarea familiei în valorile parteneriatului domestic. Militînd pentru eliminarea patriarhatului în sfera publică şi privată, feminismul liberal extinde drepturile omului, accentuînd pe integritate, reciprocitate şi autoafirmare, inclusiv cu sprijinul politicilor axate pe democraţia paritară şi pe parteneriatul privat. În contrast cu această abordare, liberalii români actuali par să preia grosso-modo ideea mîinii invizibile, suficienţa egalităţii formale în faţa legilor. Cu alte cuvinte, strategia lor este încă opacă la nedreptatea de gen. Mai în glumă, mai în serios, ei par să fie ataşaţi unui principiu amoral : „scapă cine poate". El este amoral tocmai fiindcă în lipsa justiţiei cu ochii deschişi la discriminări, perpetuează principiul justiţiei oarbe care produce şi aplică legi abstracte pentru entităţi teoretice, indivizi fără determinări. În plus de aceasta, ca şi alte familii politice româneşti, liberalii noştri par încă prea indiferenţi la reforma socială, practicînd (conştient sau nu) ideologia marxistă a determinării suprastructurii de către bază, avatar al economismului reducţionist.

B) *Feminismul socialist* are un prost prestigiu, căci este asociat cu emanciparea comandată (cu poruncă de la stăpînirea comunistă). În retorica partidelor de orientare marxist-socialistă nu întîlnim analiza dublei zile de muncă a femeilor, nici exploatarea muncii neplătite a acestora, drept caz fundaţional pentru restul formelor de exploatare, îndeosebi pentru cea de clasă. Inegalitatea nu este tratată ca avîndu-şi sorgintea în familie, în relaţiile asimetrice prin care jumătatea feminină a societăţii este desemnată rolurilor auxiliare şi este frustrată de timp liber pentru autodezvoltare. „Promovarea femeii" din discursurile socialiştilor români este goală de justificări şi programe. Mai mult, cele mai multe partide politice, socialiste sau nu, precum Partidul Naţional Ţărănesc Creştin-Democrat (PNŢCD), Partidul Unităţii Naţionale a Românilor (PUNR), Partidul România Mare (PRM), sînt explicit conservatoare în programele lor pe dimensiunea de gen. Ele vorbesc despre abstracţia „femeia", o glorifică pentru roluri tradiţionale şi, eventual, o fac părtaşă la strategia protecţiei sociale înţeleasă ca „parastas" ocazional (în locul asistenţei pentru dezvoltare, femeile primesc conjunctural din pomenile protecţiei sociale). Din cînd în cînd, mai ales cînd se află la guvernare, astfel de partide introduc retorica promovării „femeii" în politică, mulţumindu-se să o justifice exclusiv prin argumentul autorităţii, nu prin cel al necesităţii : „Aşa ne cere Consiliul Europei" ; „Ne presează Banca Mondială", „Ne pune condiţii Uniunea Europeană" etc.

C) *Feminismul social-democrat* se conturează insular. Practic, în peisajul politic românesc el apare în programele Partidului Democrat (PD), fiind inclus

în strategiile de contracarare a fenomenelor de excludere socială. PD are inițiative legate de politicile afirmative pentru femei, dar nu și-a găsit încă o strategie coerentă de argumentare și nici aliați suficient de contemporani în privința genului social care să determine o abordare normativă modernă. Partidele social-democrate nu includ încă activitatea domestică în categoria „muncă retribuită" și nu au strategii de dezvoltare a serviciilor astfel încît să elibereze potențialul creativ al femeilor înspre activități plătite și cu utilitate socială înaltă. Tuturor partidelor le lipsesc politici de integrare a educației pentru sfera publică cu educația pentru sfera privată. Nici politicile de protecție specifice pentru contracararea violenței care afectează prioritar femeile nu sînt încă mai mult decît discuții de club restrîns.

D) *Feminismul ecologist* ar presupune un stadiu în care societatea se repliază generos spre ființele nonumane, căci a depășit problemele vitale ale ființelor umane. Dacă am avea o mișcare ecologistă, ar exista și terenul pentru dezvoltarea ecofeminismului. Cel din urmă ar demonta retorica disprețului față de natură, a tratării acesteia ca simplă resursă și ar construi politici comune de combatere a sexismului și specismului. Căci în cazul ambelor forme de discriminare se operează cu o logică a disprețului pentru ceea ce e natural (speciile nonumane) și pentru categoria socotită de către sexiști drept emoțională, deci mai puțin capabilă de discernămînt și autoguvernare : femeile.

E) *Feminismul radical* este un stadiu avansat de evoluție a feminismului. El presupune saltul peste limitele reformiste ale celorlalte orientări, adică o revalorizare radicală a experiențelor femeiești, o strategie de construire a valorilor ginomorfice, resemnificarea conceptelor centrale ale religiei, moralei și politicii. Presupune revalorizări structurale ale culturii, adică strategii de subminare a rădăcinilor tradiției patriarhale. Depășind feminismul egalității prin cel al afirmării diferențelor, feminismul radical este o alternativă simbiotică a lumii în care trăim. Separatismul teoretic pe care îl practică induce inhibiție și teamă. De aceea, șansele sale de dezvoltare pe solul cultural și politic românesc sînt încă nule sau cel mult embrionare (la nivelul „jocului cu mărgele de sticlă" între cîteva teoreticiene). Acest lucru este firesc. Din experiență proprie, pot să afirm că abordările în discursul public așa cum le-au practicat pînă acum cei cîțiva teoreticieni și analiști români, deși erau de sorginte liberală sau social-democrată, au trecut drept radicale și au trezit reacții de teamă și indignare. Erau prea subversive pentru familiarul conservatorism de gen, la nivelul la care există el la noi : cel al unei retorici premoderne.

Practic, o societate ca aceea românească este un paradox. Pe de o parte, multe din punctele de pe agenda mișcărilor feministe sînt atinse fără o mișcare feministă : dreptul la vot, participarea la activitatea productivă (peste 47% din totalul forței de muncă în comunism, peste 44% în 1996, dreptul la avort și,

foarte recent, concediul parental, 1997). Pe de altă parte, evidenţa indică în continuare o societate sexistă, cu tendinţe profund conservatoare (ba chiar reacţionare) în privinţa femeilor. Acest paradox face obiectul analizei în continuare.

2. Patriarhat fără „taţi"

Una din marile diferenţe între „femeia-cangur a socialismului" şi „femeia-cangur a tranziţiei" este aceea că microfoanele din marsupiu au fost recuplate şi discursul despre slăbiciunea şi lipsa de autonomie a femeilor se aude nestingherit în spaţiul public. O societate formală fără discriminări de gen, dar în care sfera privată a rămas domeniul femeilor marcate de dubla zi de muncă şi de spaimele produse de politica pronatalistă (A. Baban) s-a transformat după 1989 într-una tot mai pregnant patriarhală. Ea a anulat ideologia fără gen a „omului nou de tip comunist". A înlocuit-o cu alte valori pe care, în criză de repere, le-a căutat în amintirea trecută a perioadei interbelice. Combinaţia între nostalgia perioadei precomuniste, realitatea postcomunistă şi modelul *new woman* al societăţii de consum oferit de media, a născut un patriarhat fără „taţi". L-am numit astfel pentru că patriarhatul actual românesc este cu totul altul decît, de exemplu, patriarhatul de tip republican din SUA. Este o ideologie şi un comportament care nu rezultă deloc din statutul de unic întreţinător al familiei (*bread-winner*) al bărbatului (cel ce deţine şi distribuie resursele, deci deţine în chip „legitim" controlul). „Capul familiei" este un concept mai degrabă pur ideologic. El a rămas moştenire din statisticile de tip comunist şi din singura tradiţie mai larg acceptată : cea religioasă. Societatea românească este explicit şi indiscutabil subsumabilă definirilor societăţii patriarhale. Adică ea este dominată de sistemul autorităţii masculine în oricare din zonele vieţii publice : cultură, religie, politică, economie, administraţie.

a) *Femeile nu se regăsesc în ceea ce societatea recunoaşte drept autoritate.* Cercetările asupra încrederii populaţiei în instituţii relevă procente semnificativ înalte pentru cele autoritare. Între acestea, Biserica se afla pe primul loc (89%), iar Armata pe locul al doilea (81%)[7]. Mutaţiile suferite după alegerile din 1996 nu schimbă semnificativ tendinţa. Parlamentul are o cotă de încredere constant scăzută (în jur de 21%), iar organizaţiile nonguvernamentale – în care femeile deţin o pondere de aproape jumătate şi sînt foarte active în conducere – nici măcar nu figurează în cercetările asupra autorităţii cu care sînt creditate instituţiile.

Din însuşi locul Bisericii, Armatei şi, mai nou, al Preşedinţiei, din simpatia unor categorii largi ale populaţiei pentru demonstraţiile de forţă ale poliţiei, se poate deduce tendinţa spre autorităţi-model, spre ierarhii clare, lanţuri de comandă precise, obligaţii şi constrîngeri, dar prea puţin spre drepturi şi

libertăţi[8]. În nici una dintre aceste instituţii superior creditate femeile nu ocupă poziţii vizibile. La nivelul Bisericii, dominanta ortodoxă, catolică şi greco-catolică aşază femeile în locuri practic invizibile şi le cantonează cel mult în educaţie şi caritate, dacă nu în mai tradiţionalele vîndut de lumînări şi spălat podele. La nivelul armatei femeile sînt puţine şi cu grade secundare, iar Preşedintele este bărbat.

b) *Societatea de supravieţuire se sprijină prin excelenţă pe munca femeilor*. Comunismul românesc s-a concentrat pe dezvoltarea industriei : o industrie care ambiţiona să producă de toate, de la piuneze la avioane. Scăpînd de ideologia care comanda economia, după ’89 se pune capăt expansiunii industriale, dar nu numai ei, ci şi celor mai multe industrii. Salvarea societăţii, în lipsa investiţiilor de capital, a fost întoarcerea în rural. La ora actuală zona rurală cuprinde peste 54% din populaţie. Această populaţie cultivă o economie de subzistenţă în gospodării în care se lucrează de toate, de la cultivarea florilor la creşterea vitelor. Locuitorii satelor româneşti sînt la această oră ţărani şi nu fermieri[9]. Neputînd produce mai mult decît pentru reproducerea simplă a vieţii proprii, ei sprijină strategii care deocamdată sînt de supravieţuire, nu de modernizare. În astfel de gospodării cei mai mulţi sînt ceea ce statisticile denumesc „lucrători familiali neremuneraţi”. Iar 78,4% dintre ei sînt femei. Avem, deci, de a face cu un fenomen de refacere a ruralului patriarhal bazat pe mijloace agricole premoderne şi pe relaţii de familie la fel de premoderne[10]. Multe sate sînt populate mai ales cu femei bătrîne văduve, căci în România speranţa de viaţă a femeilor este cu 7 ani mai mare decît a bărbaţilor.

Astfel de comunităţi alimentează marginalismul civic. Pentru ele problema drepturilor omului este o simplă „poveste orăşenească” despre care aud la televizor.

Un alt sindrom semnificativ al societăţii de supravieţuire îl reprezintă costul serviciilor în totalul bugetului de familie. Acesta este în medie 15,5% şi este alocat preponderent transportului, educaţiei şi sănătăţii. Serviciile menajere sînt complet nesemnificative. Ele sînt prestate de către „lucrătorii familiali neremuneraţi” de oriunde, adică de către femei. Nici istoria, nici literatura nu consemnează comportamente semnificativ revendicative ale femeilor. Aşa cum este ea învăţată în şcoală, nu consemnează nimic despre lupta femeilor pentru emancipare. Doar după cercetări în surse greu accesibile, descoperi că există o astfel de istorie. Modelul „femeia capricioasă” care bate din picior să obţină ceva este destul de străin acestui spaţiu. În locul lui, şi literatura şi istoria se centrează pe mitul autosacrificiului femeiesc. Acest model a fost substanţial alimentat de micro-politicile de supravieţuire cu mijloace ieftine, colectare şi reciclare practicate de multe femei din estul Europei[11].

Dacă Vestul pare copleşit de cererile din ce în ce mai mari ale femeilor, la noi, exasperarea are cauze contrarii. Femeile par să nu ceară nimic şi, mai mult, ele s-ar simţi imorale dacă ar revendica în loc să ofere, chiar şi bombănind.

c) *Protecţia inversă şi infantilizarea bărbaţilor*. În România nu s-ar putea vorbi despre protecţia femeilor altfel decît la nivelul unui ritual demagogic ieftin, asemenea celui din metafora cangurului ţinînd un discurs dinlăuntrul marsupiului. Formula „femeile prestează servicii menajere şi sexuale în schimbul întreţinerii şi protecţiei" are peste 50 de ani de inactualitate în România. Pe de o parte, nici o lege nu le apără în mod specific în raport cu violenţa domestică, cu cea stradală, cu hărţuirea sexuală sau violul marital. Astfel de plîngeri sînt rare, iar prima instituţie care nu le ia în serios decît atunci cînd formele devin grave este chiar poliţia[12]. Aceasta nu intervine în „conflicte intime ale cuplului", compătimeşte bărbaţii cînd sînt reclamaţi, iar bătaia uşoară este socotită un comportament tolerabil chiar de către femei. Violenţa domestică nu este o infracţiune distinctă în legislaţia românească. Demonstraţia unui viol este total umilitoare, violul la întîlniri este ignorat iar femeile culpabilizate. Legislaţia noastră suferă suficient de mania egalitaristă ca să rămînă oarbă la discriminări reale.

Pe de altă parte, protecţia economică este şi ea fără acoperire. Din totalul populaţiei active, 43,8% o reprezintă femeile[13]. Dar, deşi cele mai multe femei au propriile lor surse de cîştig, în România ca şi în majoritatea statelor, sărăcia este feminizată. Cîştigurile lor sînt în medie cu 10,9% mai mici decît ale bărbaţilor, iar domeniile în care femeile sînt majoritare au salarii sub media pe economie[14]. Numărul familiilor monoparentale a crescut de 1,5 ori. Ele sînt cele mai sărace familii, iar cazul clasic e cel al mamei abandonate cu unul sau mai mulţi copii. Toate măsurile de protecţie socială luate de noua guvernare sînt nule în raport cu femeile şi foarte slabe în raport cu copiii[15].

Protecţia nu funcţionează nici în privinţa şomajului. Femeile sînt primele concediate (ultima angajată, prima concediată), iar şansele de a obţine o slujbă sînt din ce în ce mai mici pentru femeile tinere. Aproape un sfert din această categorie (23%) sînt şomere[16].

Am putea spune că în această societate protecţia care funcţionează real este cea asigurată bărbaţilor de către femei prin multitudinea de strategii de supravieţuire pe care acestea le produc în împrejurări oricît de vitrege. Lor le revine managementul domestic, administrarea resurselor în general sărace, munca fizică istovitoare cu unelte gospodăreşti preponderent manuale. Această calitate li se recunoaşte prin sintagma impersonală „femeile sînt mai muncite" şi se „premiază" cu reducerea vîrstei de pensionare cu trei ani în raport cu cea a bărbaţilor. Participarea lor la activitatea productivă, reproductivă şi comunitară nu le lasă

timp pentru dezvoltarea altor capacităţi. Fără cinism, cred totuşi că pentru cele mai multe femei funcţionează realitatea unui slogan de tristă amintire „libertatea înseamnă muncă”[17].

Fiind protectoare ale familiei, femeile creează şi un efect mai puţin intenţionat: cel al infantilizării bărbaţilor în raport cu viaţa cotidiană. Ei depind excesiv de femei şi tind spre neajutorare. Cerîndu-li-se puţin şi fiind în schimb bombardaţi cu reproşuri, bărbaţii înşişi suferă. Nu-şi dezvoltă spiritul întreprinzător, au iniţiativă scăzută, se încurcă în propria lor autonomie, capătă frustraţii. O dată cu noile şocuri în schimbarea de valori şi cu presiunea socială în situaţii de criză şi nesiguranţă, ei dobîndesc mai uşor boli cardiace. În România mortalitatea bărbaţilor maturi (35-44 de ani) a crescut cu 23%. Obişnuinţele unei familii neparteneriale şi ale unui protectorat femeiesc adaugă la rîndul lor ceva în plus la cauzele pentru care bărbaţii trăiesc cu 7 ani mai puţin, iar văduvia lor este mai rară, căci ei suportă mai greu singurătatea şi lipsa de protector.

Dincolo de ochelarii de cal ai metaforelor utilizate de misogini – „sexul slab”, „fiinţe neajutorate” – femeile dovedesc multă rezistenţă şi abilitate, doar că aceasta se consumă în sensul strategiilor de supravieţuire şi nu al celor de dezvoltare şi autoafirmare. Practic, există justificări serioase că prin viaţa pe care o duc şi prin tolerarea „patriarhatului fără taţi”, femeile contribuie substanţial la nemodernizarea societăţii româneşti. Singurul lor protest tacit, dar foarte semnificativ, se vede acum în refuzul maternităţii şi în creşterea uriaşă a numărului de avorturi. Nesigure fizic, economic şi social, lipsite de perspective şi avînd soţi needucaţi pentru parteneriatul domestic, femeile tinere din România, deşi reprezintă cea mai numeroasă generaţie, căci sînt rezultatele politicii pronataliste din anii ’60-’70, nu mai îndrăznesc să aibă copii. Natalitatea a scăzut cu 38% în condiţii ideale ca vîrstă fertilă (în cazul celor foarte tinere, între 20-24 de ani, natalitatea a scăzut de 3,4 ori)[18]. Ele nu mai vor copii pe care să-i crească din resurse puţine, în condiţii de responsabilitate parentală redusă, gîndindu-se că le dă afară patronul dacă rămîn însărcinate şi că trăiesc într-o societate în care, pe lista parlamentului, problemele lor figurează pe ultimele locuri sau niciunde.

3. Trăim într-o eră prefeministă

Bucurîndu-ne teoretic de faptul că Vestul se pregăteşte pentru o eră postfeministă (deşi acest lucru este contestat de mulţi feminişti), nu avem decît să ne calculăm distanţa faţă de acest reper şi să constatăm că în spaţiul nostru un astfel de verdict nu e doar inactual, ci şi periculos. Cu el se întorc diverşi profesionişti români cu acces preferenţial la „microfoanele” media: lăsaţi-o mai moale cu feminismul, căci i-a trecut vremea, sînteţi anacronice, deci ridicole. Puţini sînt

cei de altă părere. Redau, spre exemplificare, opinia lui Sorin Alexandrescu : „Actuala emancipare general democrată ascunde faptul că emanciparea unor categorii specifice precum cea a femeilor nu a început încă. Mai mult, problema abia acum devine vizibilă. În mintea multora, nu numai bărbaţi ci, culmea, chiar şi femei, ea nici măcar nu există ca deziderat… Ca să nu mai spun nimic de uluitorul falocratism al lumii politice democratice din România actuală în care femeile nu au aproape nici un loc în parlament, nici în guvern şi nici măcar în conducerea partidelor de opoziţie «democrate». Democratice pentru cine ? Iată de ce o discuţie foarte teoretică despre capcanele feminismului mi se pare de-a dreptul ireverenţioasă într-un moment în care feminismul este încă imperios, dureros de necesar”[19].

a) *Vade retro Satana !* Lumea postcomunistă este populată cu „draci”, ca lumea laponă cu spiriduşi. Duhurile rele se află pretutindeni unde sînt „ceilalţi”, cei care n-au ce căuta acolo unde „celor buni” nu le convine. În lupta cu „monştrii”, cînd binele învinge, se produc veritabile ritualuri de exorcizare, cum ar fi cel de „alungare a duhurilor rele” din cabinetele ministeriale după alegerile din 1996[20]. Monstrul tipic este comunismul. Feminismul este un monstru mai mic. Lui i se dă o importanţă mai redusă în exorcizări. Problema devine acută în momentul în care femeile sar din conul de umbră, pătrunzînd în sfera publică, în politică, atunci cînd ele sînt vizibile şi conduc ceva.

Aşa cum aminteam ceva mai devreme, istoria comunismului românesc a fost populată şi cu cîteva figuri de femei : Ana Pauker (ministru de externe şi viceprim-ministru în primul guvern comunist), Elena Ceauşescu (numărul doi în ierarhia de partid şi de stat), cîteva ministre femei ale guvernării Ceauşescu (Aneta Spornic – învăţămînt, Suzana Gîdea – cultură). Desigur, numărul lor a fost mic faţă de cel al bărbaţilor, dar potrivit principiului „relele făcute de bărbaţi ascund în spatele lor o femeie diabolică, iar meritele femeilor ascund în spate un autor moral bărbat”, mult din răul comunist a trecut pe seama femeilor. Simplul fapt că promovarea lor a rupt tradiţia invizibilităţii publice, adică nerămînerea femeilor în „banca lor”, a fost şi este socotit factor de decădere a bunelor moravuri tradiţionale. Curios este şi faptul că în perioada interbelică femeile erau eligibile pentru consiliile locale în care ele nu erau alegători, după cum, în Constituţia lui Carol al II-lea, ele erau admise ca alegători, dar nu şi candidaţi pentru Camera Deputaţilor.

Rezultatul acestor paradoxuri este acela că promovarea pe cote a femeilor e socotită obicei comunist, ca şi promovarea lor în general. Disputele din vara anului 1997 despre introducerea sistemului de cote (a premierii băneşti a partidelor care atrag femei în politica activă) sînt mai degrabă sterile şi lozincarde. Paula Ivănescu, deputată PD, a propus acest sistem neargumentînd convingător că este vorba despre stimularea politicilor afirmative pentru grupuri margina-

lizate, iar replicile liberale de tipul celor ale deputatei Mona Muscă au fost perfect coerente cu liberalismul secolului XIX, adică total depărtate de politicile egalităţii de şanse. Nici o femeie importantă în viaţa publică românească post--totalitară nu a scăpat măcar de un articol apărut într-unul din cotidienele de mare tiraj, articol care ar fi putut purta în toate cazurile titlul generic *Vade retro Satana !*

Aşa se face că am trecut de la pseudo-parlamentul comunist cu 34% femei şi guvern cu 11% ministre, la cele democratice cu 3,4% (1993-1996) parlamentare şi o ministră femeie[21] şi cel actual în care se află 2 femei în Senat şi 21 în Camera Deputaţilor, reprezentînd sub 4% dintre parlamentari. În Guvern nu mai există nici o ministră. Singura femeie cu funcţie de ministră secretară de stat este neîntîmplător la Departamentul pentru Handicapaţi, adică într-un departament care aminteşte de faptul că, în cele mai multe programe ale partidelor politice româneşti, problemele femeilor apar la capitolul destinat copiilor, bătrînilor şi persoanelor cu dizabilităţi. Incluse în această categorie, femeile sînt etern infantilizate, tratate ca handicapate şi destinate să se aşeze sub protectoratul celor cu adevărat maturi şi autonomi, adică al bărbaţilor.

În România, doar trei femei au imagine mediatizată în virtutea funcţiilor lor publice : Zoe Petre, consilieră prezidenţială, Ana Blandiana, preşedinta Alianţei Civice şi Alina Mungiu, Directoarea Departamentului Emisiunilor Informative al postului public de televiziune. Pe lîngă vînătoarea clasică de greşeli la care este supusă de către presă orice persoană publică, cele trei personaje sînt vînate în stilul diabolizărilor pentru faptul de a fi femei. Zoe Petre, cunoscută istorică, a devenit „scroafa urcată în copac", este acuzată că îl are în subordine pe propriul fiu care devine astfel „un bărbat care acceptă să fie angajatul mă-sii… ce nu poate fi bărbat, cu atît mai puţin factor de influenţă în politica externă a României"[22]. Ana Blandiana, o persoană de mare influenţă avînd în vedere participarea Alianţei Civice la guvernare, este acuzată că transformă bărbatul--preşedinte într-o „păpuşă de carton" şi este asociată „rolului nefast jucat în istoria României, de a conduce ţara nu asumîndu-şi public vreo responsabilitate, ci pitindu-se în spatele unor bărbaţi politici"[23]. Ea este asociată unui personaj feminin „malefic", amanta Regelui Carol al II-lea al României. Alina Mungiu--Pippidi, o persoană incisivă, o personalitate puternică, este acuzată că e prea bărbată şi are rol „castrator" în raport cu bărbaţii şefi din jur, transformîndu-i în „soţi nătăfleţi". Ea e „bărbat din cap pînă în picioare, cu o mică, poate neînsemnată excepţie"[24]. Asocierea ei nu e cu cea a amantei regale (pasiv--feminină), ci cu femeile „malefice" ale comunismului.

În jurul celor trei figuri s-au creat trei mituri ale femeilor în viaţa publică : cel matern, care acţionează iraţional în virtutea maternităţii (Zoe Petre), cel delicat-sensibil, care acţionează subtil-pervers în virtutea sensibilităţii (Ana Blandiana), şi cel viril, care acţionează dictatorial şi castrator în virtutea „bărbăţiei" (Alina Mungiu). Oricare dintre tipuri are imagine negativ-malefică.

Iar ziariştii care le mediază sînt editorialiştii cei mai importanţi, într-o societate în care autoritatea mediatică o bate net pe cea profesională.

Ca să pună încă o picătură paharului şi aşa saturat cu mesaje diabolizante, preşedintele României protestează în Indonezia împotriva afişării portretului soţiei sale, Nadia Constantinescu (cum cerea de altfel protocolul ţării respective), cu justificarea că acest portret va fi asociat cu cel al Elenei Ceauşescu[25]. Protestul său nu a fost la fel de răspicat în privinţa propriei imagini, căci în legătură cu complexul Nicolae Ceauşescu „bărbaţii politici" nu şi-au bătut capul.

O contribuţie substanţială la această imagine publică o au şi ONG-urile de femei, care protestează timid sau nu protestează deloc în astfel de cazuri. Femeile cu autoritate în presă nu reacţionează împotriva sexismului (a discriminării), ci împotriva misoginismului (care trece mai mult drept prejudecată şi nu pune probleme de sancţionare). Dată fiind natura protestului, el se referă doar la situaţiile în care sînt atacate femei de elită (eventual de pe aceeaşi parte a baricadei politice). Un astfel de caz îl reprezintă redactora şefă a revistei *22*, Gabriela Adameşteanu, ea însăşi ţinta unui sexism de joasă extracţie, practicat de către Ion Cristoiu în paginile cotidianului *Naţional*. Profitînd de slaba coagulare a comunităţilor profesionale şi a societăţii civile, opinia editorialiştilor din România a devenit un înlocuitor de autoritate în materie de civism, etică şi democraţie. Acest fapt nu este un rău în sine. El devine însă un rău incalculabil prin consecinţele sale pe termen lung atunci cînd jurnaliştii ignoră cerinţele minime ale deontologiei profesionale într-un stat ale cărui politici pretind să ducă spre civilizaţia democraţiilor liberale.

Chiar trei dintre protagonistele imaginilor diabolizate se declară antifeministe şi împărtăşesc strategia opacităţii la gen (Ana Blandiana, Gabriela Adameşteanu, Nadia Constantinescu). Una singură îşi asumă simpatii feministe, Zoe Petre. Multe femei care acţionează în partide sînt conservatoare. Este mai ales cazul acelor partide care împărtăşesc nostalgii ale tradiţiei interbelice. În discuţii particulare, aceste femei se plîng că sînt intens exploatate în campaniile electorale, dar sînt trecute pe liste pe locuri neeligibile, rămînînd să păzească „focul vetrei", să pregătească rapoarte locale şi cafele la întoarcerea aleşilor în circumscripţia electorală.

b) *Cetăţeanul minimal la feminin*. Respingerea asocierii femeilor cu macro-politica este în perfectă concordanţă cu respingerea lor în asociere cu politica locală. După alegerile din 1996, doar 2,75% primari, 6,11% consilieri locali şi 5,47% consilieri judeţeni sînt femei[26]. Femeile prefecţi, ca şi femeile rector lipsesc cu desăvîrşire din peisajul public românesc. Inclusiv în instituţiile în care femeile sînt majoritare, raportul funcţiilor de conducere este de 36/100 în favoarea bărbaţilor[27]. Lipsa de coagulare în protejarea intereselor proprii, în ciuda celor peste 50 de ONG-uri ale femeilor, este coerentă cu felul în care partidele politice din România tratează problemele femeilor.

Aceste probleme se regăsesc în programele celor mai multe partide politice la capitolul special destinat bătrînilor, copiilor, bolnavilor şi handicapaţilor. Într-o astfel de perspectivă, în percepţia publică femeile sînt asociate cu victimizarea, slăbiciunea, lipsa de protecţie şi statutul de „etern minor", „etern handicapat". Mesajul programelor politice este în genere că femeile au nevoie de protecţie socială, dar nu mai mult decît de atît : nu de asistenţă pentru dezvoltare, nici de acţiuni afirmative, nici măcar de reduceri de impozite pentru unelte electro-casnice. Partidele de orientare liberală adoptă strategii oarbe la gen, cele social-democrate vorbesc despre „o mai mare implicare a femeilor în viaţa publică" în enunţuri goale de programe, cele de orientare naţionalistă şi creştin-democrată au nostalgia familiei tradiţionale care „eliberează femeile de constrîngerea de a lucra", întorcîndu-le la matca tradiţională a familiei patriarhale. Micile excepţii[28] nu au coagulat o altă imagine publică decît aceea că femeile sînt cetăţeni de rangul al doilea, reduta cea mai reprezentativă a „cetăţeanului minimal".

Am definit într-o altă lucrare[29] minimalismul civic prin cîteva trăsături :

- reducerea cetăţeanului la statutul de alegător-legitimator al celor ce guvernează (fapt confirmat în cazul femeilor de datele anterior prezentate) ;
- nesiguranţa fizică (supuse violenţei domestice şi mai ales climatului de ameninţare, nesiguranţei în libera circulaţie, femeile trăiesc în genere într-o stare de teamă) ;
- sărăcia (care produce fenomenul de marginalizare socială, mai ales pentru femei în calitate de „săraci ai săracilor") ;
- îndoiala în privinţa legilor (includerea în legi a unor capitole distincte care afectează mai ales femeile, precum şi sancţionarea celor vinovaţi de hărţuire şi violenţă „uşoară" par încă deziderate utopice) ;
- complexul inferiorităţii ierarhice (numărul de şefi creşte exponenţial în cazul femeilor) ;
- lipsa autorităţii de cetăţean-contribuabil (funcţionarii publici continuă să fie funcţionari ai statului) ;
- imaginea de „mamă partenogenetică" (responsabilizarea excesivă şi aproape exclusivă a femeilor în privinţa creşterii copiilor, abandonului de copii, toate acestea consumînd orice timp liber dedicabil potenţial activităţilor de auto-dezvoltare şi autoafirmare publică).

Minimalismul civic la feminin generează cercul vicios al neimplicării sociale şi întăreşte o trăsătură comportamentală evidenţiată în multe cercetări sociologice : femeile sînt mai conservatoare decît bărbaţii.

c) *Roluri ancilare, mentalităţi conservatoare*. „Femeile, scrie Kathy Ferguson, nu sînt lipsite de putere fiindcă sînt feminine. Mai degrabă sînt feminine fiindcă sînt lipsite de putere”[30]. Ca să confirme această idee, mulţi cercetători români remarcă faptul că societatea post-totalitară este excesiv feminizată. Ceea ce a reuşit să educe comunismul în oameni sînt virtuţi feminin-negative : supunere, teamă, lipsă de autonomie, lipsă de îndrăzneală, incapacitate de autoguvernare. Chiar unii dintre ei luptă contra feminismului (sînt anti-feminişti înaintea feminismului) cu argumentul excesivei feminizări a societăţii[31].

Această trăsătură este caracteristică pentru ceea ce am numit „societate de supravieţuire”[32]. Cei ce trăiesc într-o astfel de lume „învaţă, indiferent de sex, lecţia amară a umilinţei, obedienţei, dependenţa permanentă de alt cap decît al lor. O astfel de societate este excesiv ierarhizată. Cei de jos îşi asumă roluri feminine : ei sînt susţinătorii, slujitorii, auxiliarii celorlalţi. Sînt obligaţi să intre în graţiile birocraţiei, să înţeleagă dorinţele «stăpînilor», să nu caute autoafirmarea. Ei au o slabă încredere în sine, o stimă de sine scăzută şi duc o viaţă ancilară în raport cu cei puternici”[33]. Feminizarea pe coordonata ei negativă produce teama de schimbare radicală, o teamă firească atunci cînd lupta zilnică pentru a trăi lasă prea puţin loc celeilalte : a trăi cu sens auto-construit. Multe lucrări româneşti dedicate tranziţiei remarcă faptul că femeile sînt, statistic vorbind, mai conservatoare decît bărbaţii. Ele suferă de „un sindrom tradiţionalist prin definiţie ostil schimbării”[34].

Conservatorismul românesc pare a avea o dimensiune de gen. Acest fapt este recunoscut şi de către femeile din ONG-uri şi explicat prin *teama pentru ziua de mîine*, mai pregnantă în cazul femeilor care au responsabilităţi foarte concrete faţă de semenii lor. Femeile se tem mai mult decît bărbaţii, fiindcă îşi asumă mai mult decît bărbaţii problema supravieţuirii cotidiene.

Ceea ce par a ignora antifeminiştii români este faptul că o cauză de fond a feminizării negative şi conservatorismului este tocmai lipsa politicilor feministe, adică lipsa ridicării acestei probleme la rangul de ideologie şi politică. Prin necercetarea cauzelor şi blocarea persuasivă a unor strategii de conştientizare, „democraţii” români subminează procesul de modernizare socială şi de consolidare a democraţiei.

d) *Feminismul trebuie stîrpit de mic*. De la politicieni, istorici, sociologi, specialişti în ştiinţe politice, filosofi, pînă la persoane cu îndeletniciri mai puţin teoretizante, discursul dominant pe tema de gen este fie omagial, fie anistoric şi tradiţionalist (clasica retorică despre „natura femeii”, „maternitate”, „sensibilitate vegetală”), fie declarat antifeminist. A treia variantă, cea feministă este încă insulară şi face obiectul unei abordări separate. Prima categorie de discursuri este răspîndită la ambele sexe. Dacă retorica tradiţio-

nalistă este prea bine cunoscută (sună cam la fel în toate spaţiile culturale, are atributul că e valabilă peste tot şi niciunde), cea antifeministă este mai interesantă şi mai particulară.

Voi releva două trăsături ale acestui discurs: 1) feminismul e periculos oriunde se manifestă, căci instaurează barbaria; 2) feminismul e un pericol particular pentru societatea noastră, căci ne creează probleme în plus. Concluzia ambelor discursuri este aceeaşi: feminismul trebuie stîrpit de mic.

1) Feminismul e periculos oriunde se manifestă, căci feministele suferă de o „furie revizionistă oarbă", sînt extremiste, pun în pericol marile momente ale culturii de la Platon la Kant, distrug raţionalitatea logică, alungă sau castrează intelectual bărbaţii, produc o eugenie de tip nou, instaurează în ultimă instanţă barbaria absolută a unei lumi iraţional isterice[35]. Tot cu barbaria ne ameninţă şi reputatul eseist şi senator Alexandru Paleologu: „Dacă renunţăm la curtoazie, la galanterie, la politeţe, la dorinţa şi plăcerea de a ocroti o fiinţă, totuşi, mai slabă, dacă renunţăm la aceste realităţi care sînt cele care au fasonat de un mileniu lumea europeană, garantez pentru generaţia următoare barbaria definitivă"[36].

2) Feminismul e un pericol particular pentru societatea noastră, căci e inamical, resentimentar şi negativ şi avem deja destui inamici şi destule denunţuri. El e periculos fiindcă e socialist, iar noi l-am experimentat deja. Feminismul e un atac la fundamentele clasice ale drepturilor omului, iar noi care de-abia le introducem nu putem risca acceptarea unui astfel de discurs. Trăim într-o societate cu mari probleme morale, iar feminismul e un atac la virtute, căci subminează morala existentă. Explicaţia pentru faptul că „în societatea românească, în care imitaţia feluritelor soluţii proaste este o regulă, feminismul e (aproape) absent", că este un exces necopiat încă, este pusă pe seama efeminării societăţii în totalitarism, a lipsei acute a virtuţilor bărbăteşti în politică, deci a lipsei falocraţiei. Pentru o societate ca a noastră, lipsită de virilitate şi cu grave carenţe în protecţia fizică a indivizilor, faptul că nu are mişcări feministe şi ecologiste este un semn că „încă nu am decăzut într-atît"[37], este un semn de normalitate socială.

4. Şi totuşi se naşte

Celor pentru care istoria a progresat lin şi destul de sigur le e greu să-şi imagineze cît de intensă poate să fie derularea unor aspecte ale ei în doar şapte ani. Dincolo de aspectele economice grele, adesea de nedepăşit, dincolo de cele două categorii de anarhisme (tradiţia unei modernităţi ratate şi „tradiţia comunistă"), în România, cea mai vitregită ţară a celui mai dur totalitarism european din deceniul

opt, se aşază o societate care are instituţii democratice, pluripartidism, societate civilă, o societate în care producţia începe să se orienteze după piaţă şi nu după „instanţele superioare" care stabileau ce nevoi avem. În ciuda obstacolelor încă evidente, în ciuda dificultăţilor în renaşterea comunităţilor şi a vieţii publice, în acest spaţiu se întîmplă real reintrarea în istorie, recăpătarea controlului individual. Această renaştere se produce la două capete : prin cerere socială (oamenii descoperă faptul că au interese şi le pot formula politic) şi prin ofertă instituţional/intelectuală. Este un progres de netăgăduit într-o societate în care drepturile omului au părut multă vreme „marfă de import", iar orice ideologie nouă producea disonanţă cognitivă.

Această renaştere civică este fundamental legată de tratarea experienţelor proprii drept „centre politice ale vieţii noastre"[38]. Politica asociată problemelor grandioase şi grijilor străine şi abstracte şi-a atins ultimele consecinţe în comunism, chiar dacă feminiştii acuză această trăsătură ca specifică societăţilor androcentrice. Redescoperirea interesului personal şi experienţei cotidiene în societatea românească este un proces concomitent cu redescoperirea (reinventarea) politicului în sine. E drept că în acest proces, conform reflexelor istorice bine exersate, problemele femeilor şi marginalilor tind să rămînă în afara sferei în care se aşază elementele spaţiului politic.

Cu toată nedreptatea pe care o fac istoriei feminismului românesc de pînă în anii '40, mă voi opri asupra procesului de naştere a cererii şi ofertei în această zonă, în ultimii şapte ani.

a) *Cererea şi oferta în media*. Ce vor oare aceste „conservatoare" ? Nu înclină cumva să reintre în gineceu ? Nu cumva se lasă dominate de bombardamentul televiziunii cu femei care ba ţin detergenţi în mînă, obsedate de curăţenia gulerului cămăşii bărbăteşti, ba îşi afişează coapsele lungi la concursuri de top modele ?

Ieşirea femeilor din ţarcul totalitar pare a se produce pe diverse uşi : cea a reluării domesticităţii rurale, cea a nesiguranţei locului de muncă, cea a imitaţiei ofertei *Western womanhood*. Cea din urmă merită puţină atenţie. Unele companii vestice au tendinţa să profite de nemodernitatea mentalităţilor est-europene, exportînd aici tot ce scade în cererea propriei lor pieţe : noi mărci de băuturi şi ţigări, produse cotate cu risc cardiac, diabetic şi cancerigen, noi modele de criminalitate şi, în cazul în speţă, noi modele de feminitate : feminitatea de consum[39]. Prea puţin din această ofertă avantajează emanciparea femeilor[40].

Să nu uităm că, în lumea influenţelor, televiziunea este atotputernică. Ea oferă şi cîteva emisiuni pentru femei, între care pînă la ora actuală una singură pare să-şi asume rolul de emisiune socială[41] cu teme specifice abordărilor contemporane ale genului (dubla zi de muncă, invizibilitatea publică, sărăcia, obstacolele în carieră, vînzarea corpurilor, violenţa domestică, prostituţia, lipsa

parteneriatului public şi privat). Ea a fost concepută iniţial ca o emisiune „pe placul doamnelor" (deci cu modele de rochii şi coafuri, reţete noi etc.), dar la sondajele legate de interese reale ale femeilor pentru astfel de emisiuni a reieşit că obsesiile românceIor sînt cu totul altele decît ondulatul părului. Realizatoarele s-au repliat pe cerere, pe problemele mai sus pomenite, adică pe cele sociale.

Cotidianele de mare tiraj sînt la ora actuală veriga cea mai slabă a cererii şi ofertei. Ele prezintă cazurile grave care afectează femeile ca pe simple fapte diverse, necomentate. Tratează adeseori ironic incipientele mişcări revendicative ale femeilor, asociază feminismul cu homosexualitatea şi ecologia (şi acestea reduse la rîndul lor la simple clişee negative), creînd stereotipuri greu de depăşit. Nici un cotidian nu conţine o pagină sau o rubrică dedicate problemelor de gen (dimpotrivă, aceste probleme par să fie marginalizate drept simple cazuri singulare), prezenţa femeilor la ştiri este între 0,5-1,5%. Problemele lor, ca şi prezenţa lor publică, sînt subreprezentate în orice context[42].

Presa de influenţă culturală este într-o situaţie paradoxală sub acest aspect, căci ea oferă o tribună de exprimare şi feminismului, şi conservatorismului. Cum în România cel din urmă domină asupra celui dintîi, această presă joacă un rol ambiguu : pe de o parte este în avangarda eforturilor de modernizare, şi prin aceasta a celor emancipatoare pentru femei, pe de altă parte propagă prin vocea autorităţilor cultural recunoscute, a „patriarhilor culturii române", mesajul invers. Iată cîteva exemple : revista cu cel mai mare interes pentru teorii feministe şi analize de gen este *Dilema*[43] ; *22*, altă revistă cu prestigiu cultural, publică sporadic asemenea abordări, în funcţie de conjunctură, dar fără să aibă o astfel de politică redacţională ; *Contrapunct* a dedicat cîteva rubrici feminismului cultural şi recenziilor lucrărilor de feminism. Revistele de specialitate *Sfera Politicii* şi *Revista de cercetări sociale* sînt deschise unor astfel de abordări şi polemicilor fair-play. Un caz interesant este cel al unei publicaţii socotită de cel mai înalt prestigiu, *Secolul 20*. Ea a dedicat un număr întreg *Femeilor şi Feminismului*[44]. Acest număr este paradigmatic pentru eclectismul culturii româneşti actuale. El conţine abordări feministe post-moderne, alături de abordări tipice discuţiilor pre-wolstonecraftiene de secol XVIII (dar scrise la sfîrşitul secolului XX) : de la demonstraţii asupra necesităţii imperioase a feminismului în România, la retorici alarmiste despre stricarea sevei sănătoase a societăţii via feminism într-un hibrid care dă seama de stadiul actual al conştientizării acestei probleme, chiar de către cei care se cred în avangarda influenţei culturale în România.

Revistele pentru femei există, dar ele încă se adresează într-o manieră prefeministă sau, în anumite cazuri, chiar tradiţionalist conservatoare. Unele promovează „modelul occidental" într-un proces de colonizare care alungă două coordonate de fond : feminismul şi dimensiunea socială a genului, aşa cum se manifestă ea real în România (*Lumea femeilor*, *Timpul femeilor în ţara bărbaţilor*, *Familia*, *Familia mea*, *Avantaje*). Revistele care mai păstrează coordonata autohtonă

continuă linia „sănătoasă" socialistă : *Femeia modernă* şi *Doina*[45]. Toate aceste publicaţii au în comun faptul că întăresc asocierea femeie-trup şi femeie-familie. Emanciparea civică şi politică nu sînt obsesiile lor tematice, iar organizaţiile care se ocupă de studii de gen nu au reuşit să capete suportul financiar necesar pentru publicaţii proprii.

b) *Cercetarea şi educaţia*. Cercetarea şi educaţia pot sluji în două sensuri ieşirii femeilor din minimalism civic, anume prin conştientizarea coordonatei sociale a genului şi prin feminism. Interesant este că a doua cale este actualmente mai dezvoltată decît prima[46]. Societatea românească nu este încă suficient cercetată sub multe aspecte, dar atît cît reprezintă deja cercetarea, ea relevă la aproape toţi indicatorii (cu excepţia speranţei medii de viaţă) faptul că femeile sînt social defavorizate. Cercetarea calitativă este încă foarte restrînsă, iar cea cantitativă nu ne spune nimic despre cauzele fenomenelor. În ultimii ani, au început însă să fie elaborate teme de diplomă, MA şi doctorat pe coordonate de gen, preponderent în domeniile : sociologie, filosofie, psihologie, ştiinţe politice, jurnalistică şi mai puţin în istorie sau drept[47].

În România, se traduc puţine lucrări din categoria studiilor de gen[48] din cauza dificultăţilor de copy-right şi a interesului încă restrîns pentru o abordare *hard* a acestei problematici. Apar în schimb din ce în ce mai multe lucrări autohtone : de la teologie feministă (*Imaginea feminină în Biserica lui Hristos*, Anca Manolache, 1994), filosofie feministă (*Gîndul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, 1995 ; *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, 1996, Mihaela Miroiu), studii de gen (cercetări interdisciplinare), *Cine sîntem noi ?* (Editura Mădălina Nicolaescu, 1996), *Gen şi educaţie* şi *Gen şi societate* (ed. Laura Grünberg, Mihaela Miroiu, 1997). Cercetări asupra genului social îşi fac apariţia în volume de politici sociale şi ştiinţe politice.

Întîmpinate iniţial cu zîmbete ironice ca în faţa unei bizarerii de import, cursurile de feminism încep să se propage în instituţiile de învăţămînt superior, de exemplu : Filosofie feministă (Facultatea de Filosofie, din 1994), Genul în cercetarea sociologică (Facultatea de Sociologie, 1993-1995), Genul în mass--media (Jurnalism, 1995), Lingvistică şi critică literară feministă (Facultatea de Limba Engleză, din 1995) – toate la Universitatea din Bucureşti. Din 1996, astfel de tematici de curs au fost introduse şi la universităţile din Cluj şi Iaşi.

Rezistenţa la abordările feministe începe să se topească şi la nivelul curricular al altor discipline. Teoriile feministe şi studiile de gen au devenit parte componentă şi în cadrul ştiinţelor politice, politicilor publice, istoriei, relaţiilor internaţionale, dreptului. Dezvoltarea viitoare a curriculumului universitar include studii de gen în cadrul Departamentului de Politici Publice, Universitatea din Bucureşti, al Facultăţii de Ştiinţe Politice, Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative, Bucureşti.

Educaţia în studii de gen este făcută şi prin module de pregătire de scurtă durată. Cele mai multe cursuri de acest tip sînt realizate de către Societatea de Analize Feministe ANA, în colaborare cu PHARE şi PNUD[49].

Primii ani ai revitalizării feminismului românesc (practic începînd cu 1992) au fost marcaţi de singularitatea şi apoi de insularitatea celor implicaţi. Legaţi de universităţi, destul de rupţi de straturile adînci ale problemelor femeieşti, de zonele femeilor neprotejate de mediul artificial academic, cercetătorii domeniului au văzut întîi teoriile, au promovat întîi o „lume a ideilor", populată mai mult cu feminisme decît cu femei[50]. Reproşurile NGO-urilor de femei la adresa lor aveau şi au încă o bază substanţială. Teoreticienele au aşteptat depăşirea stadiului singular-insular ca să poată reveni „pe pămînt". Cererea socială este presantă, uriaşă chiar, iar forţele implicate în conştientizarea şi politizarea ei sînt încă puţine, chiar dacă în creştere. Cele mai bune semnale au venit chiar dinspre femei, ele părînd din ce în ce mai puţin dispuse să îndure, tăcînd, nedreptatea de gen[51]. Cel mai semnificativ rezultat este transferul teoriilor despre gen şi cetăţenie în manualele de cultură civică, la vîrste mici[52]. Cea mai importantă speranţă este aceea că femeile tinere (multe încă studente) încep să îşi asume condiţia de femei, să activeze în NGO-uri, să se implice în cercetare şi politici de gen. Fenomenul nu ocoleşte nici bărbaţii tineri. Mulţi dintre ei împărtăşesc ideea că în România antifeminiştii sînt şi antiliberali, că feminismul este o parte componentă a democraţiilor liberale şi că o astfel de mişcare nu poate porni decît prin promovarea intereselor comune de emancipare-autoafirmare. Încă în poziţia de *rara avis*, am întîlnit totuşi şi miniştri bărbaţi cu deschidere spre politici feministe. Mai greu este pentru mulţi să depăşească prima ispită, aceea de a se ruşina ca de SIDA să se declare explicit feminişti. În paranteză fie spus, multă lume bine intenţionată m-a rugat adeseori să nu-mi stric prestigiul profesional declarînd în gura mare că sînt feministă (adică deviantă, anormală, dubioasă), cel puţin pînă începe lumea să înţeleagă despre ce este vorba.

c) *Cine mişcă o mişcare feministă ?* Cînd aparţii unui spaţiu academic precum cel românesc, îţi permiţi prea puţin dulcele „joc cu mărgelele de sticlă". Plăcerea intelectuală de a întoarce teoriile pe toate feţele, de a fora în concepte, de a-ţi confunda biografia cu bibliografia este, dacă nu imposibilă, cel puţin vinovată. Soarta intelectualilor români seamănă mult cu cea a femeilor de carieră. După ce ies pe uşa universităţilor ei sînt presant traşi de mînecă de o întreagă comunitate saturată de nevoi. Această comunitate aşteaptă ca ei să facă măcar „managementul domestic", dacă nu micro- şi macro-politici. Astfel, ei devin un fel de *Jack of All Trades* : creează ONG-uri şi le critică pentru inactivitate, înfiinţează şi desfiinţează partide, guvernează şi fac opoziţie.

„Avantajul femeilor" este acela că, deocamdată, sînt trase de mînecă doar în sensul ONG-urilor, în care ele deţin o participare de 46%[53]. Numărul ONG-urilor

înregistrate depăşeşte 12 000, dar cele dedicate explicit problemelor femeilor sînt în jur de 50[54]. Se constituie însă aceste organizaţii într-o mişcare în favoarea femeilor ? Supoziţia mea este aceea că la ora actuală ele pot să fie doar factori ai „mişcării" unei mişcări a femeilor, adică un *primum movens*, dar nu un *movens*. Ampla cercetare a Laurei Grünberg confirmă această supoziţie. Raţiunile implicării femeilor în astfel de NGO-uri sînt prea puţin legate de politici conştiente şi mai ales de politici afirmative. Ele tind mai mult spre rezolvarea unor probleme generale (deci vagi), spre o coagulare de tip activităţi de caritate şi de sprijinire a familiei. Cîteva vizează ca domeniu drepturile femeilor[55], protecţia împotriva violenţei ; fiinţează asociaţii profesionale ale femeilor, asociaţii pentru integrare profesională a femeilor şomere, pentru femei de afaceri. Doar două ONG-uri îşi asumă explicit caracterul feminist, ambele fiind profilate pe studii de gen – ANA : Societate de Analize Feministe şi Gender : Centru de studii ale identităţii feminine. Ele cooperează cu alte organizaţii implicit feministe : Asociaţia Fetelor Ghizi, SIRDO, SECS, Ariadna (Asociaţia Jurnalistelor). Există un număr semnificativ de Asociaţii Naţionale ale Femeilor.

În 1995, aceste organizaţii au avut iniţiativa constituirii Grupului 22 pentru democraţia paritară. Proiectul a fost sprijinit prin pregătire pentru campanie electorală pentru femei, prin asocierea organizaţiilor de femei din diferite partide politice. Rezultatele acestei iniţiative au fost departe de aşteptări. Alegerile locale şi cele generale n-au făcut decît să întărească în plus marginalizarea politică a femeilor. Cauzele acestor eşecuri le putem găsi în multe păcate ale ONG-urilor : lipsa unei agende comune, neînsuşirea unui limbaj specializat, a teoriilor şi politicilor de gen, amatorismul, teama de „devianţă"[56], concentrarea pe a ajuta femeile, nu pe a le emancipa.

Dar acestea, alături de patriarhatul fără „taţi", nu sînt singurele cauze. În România actuală, maturizarea vieţii politice nu a ajuns încă nici măcar la stadiul unei mişcări liberale şi ecologiste cu suport popular, în ciuda numărului mare de partide liberale şi a participării liberalilor la guvernare. Procesele politice care se petrec aici progresează într-un mod foarte diferit de cele din spaţiul vestic. Conservatorismul societăţilor post-comuniste este de stînga (comunist şi socialist), căci interesele multor oameni sînt legate de economia centralizată. Lui i se adaugă – în politicile pentru femei, în cele ale dreptăţii restitutive, în cele educaţionale – conservatorismul de dreapta. Democraţii noştri nu sînt cei care fac corecţii nedreptăţilor create de liberalism, ci celor create de etatism.

Pe acest fond, o mişcare feministă de bună seamă că nu seamănă prea mult din punct de vedere politic cu una apuseană, căci mai întîi ea nu se leagă de o politică orientată spre drepturi şi, mai ales, spre dreptul la autoafirmare în variantă liberală. Societatea românească s-a maturizat prin trecerea de la comunism spre social-democraţie şi creştin-democraţie. Varianta liberală este încă marea ei absenţă. Străpungerile liberale nu au venit pe calea presiunilor interne, a cererii interne, ci mai degrabă prin presiuni de integrare europeană. Noua

legislaţie a apărut de obicei ca import de legi, nu ca presiune normativă internă[57]. Supoziţia mea este aceea că, cel puţin în perioada următoare, mişcarea femeilor va împărtăşi o soartă comună cu cea liberală.

Note şi referinţe bibliografice

1. Patricia Mann, *Micro Politics*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1994, p. 115.
2. Expresia aparţine lui Sommer Brodribb în *Nothing Mat(t)ers*, Spinifex Press, Melbourne, 1992 şi este comun împărtăşită de multe feministe radicale.
3. Abordarea acestui subiect este amplu tratată în Vladimir Pasti, Mihaela Miroiu, Cornel Codiţă, *România : Starea de fapt. Societatea*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.
4. În acest proces a fost implicată şi o femeie, Ana Ipătescu. Ea a reuşit să organizeze eliberarea guvernului revoluţionar provizoriu. În Bucureşti, pînă anul trecut, un bulevard important i-a purtat numele. Dar acesta a fost schimbat cu cel al unui prim-ministru conservator, ştergîndu-se astfel şi mai mult „urmele" femeilor în istoria modernizării.
5. Universalitatea masculină a votului s-a produs ca fenomen real începînd cu 1919. Constituţia de la 1923 doar l-a consacrat.
6. Piei, Satană !
7. Aceste cercetări au fost întreprinse de către instituţiile de cercetare a opiniei publice în cursul anului 1996. Încrederea în Biserică este mai degrabă axiomatică. Doar 11% dintre români sînt credincioşi practicanţi.
8. În primăvara lui 1997 investiţia de încredere se mută şi spre Preşedinţie, comisiile anticorupţie şi Ministerul de Interne.
9. Vezi (3), pp. 205-206.
10. Conform datelor Comisiei Naţionale pentru Statistică, fenomenul este în expansiune.
11. Ele au fost, de altfel, bine descrise de către Slavenka Draculic în *How we Survived Comunism and Even Laughed*, W.W. Norton Company, New York, 1991.
12. S-au întreprins cîteva studii semnificative pe această temă : unul aparţine grupului Minnesota Advocates for Human Rights : *Lifting the Last Courtain : a Report on Domestic Violence in Romania*, Minneapolis, MN, MAHR, 1995. Altul aparţine avocatei Monica Macovei : *Protecţia egală şi drepturile femeilor în legislaţia română* (în cadrul proiectului *UNDP – Women in Development*, 1995).
13. Conform Comisiei Naţionale pentru Statistică, mai 1996.
14. *Ibid*. Este vorba de educaţie, 92,1%, comerţ – 79,8%, sănătate şi protecţie socială 7,3%.
15. Alocaţia pentru creşterea unui copil este echivalată cu 7 USD pe lună. Aceasta reprezintă echivalentul a 2 kg de carne sau al unei jumătăţi de perechi de pantofi.
16. O tînără ziaristă de la cotidianul cu cel mai mare tiraj din România, *Adevărul*, relata experienţa ei în a căuta o slujbă în cursul lunii iulie 1997. Concluzia celor cîteva zile de bătut la porţile ofertelor de serviciu a fost : în România, singura „slujbă" sigură pentru o tînără femeie este prostituţia.

17. Acest slogan era scris pe lagărele de muncă naziste.
18. La grupa de vîrstă a femeilor de 20-24 de ani, natalitatea a scăzut de 3,7 ori (vezi *România : Starea de fapt*, p. 3).
19. Sorin Alexandrescu „Alunecosul, necesarul feminism" în *Secolul 20,* nr. 7-9/1996.
20. Faptul este remarcat şi în *Democracy in Romania*, Assessment Mision Report, International IDEAE, Stockholm, 1997, p. 25.
21. Daniela Bartoş a deţinut funcţia de ministru al sănătăţii doar pentru cîteva luni.
22. Cristian Tudor Popescu, cotidianul *Adevărul*, 20 decembrie 1996, „În copacul de la Cotroceni nu mai cîntă cucuveaua, dar se urcă scroafa".
23. Ion Cristoiu, *Evenimentul zilei*, 21 ianuarie 1997 „De la Elena Lupescu la Ana Blandiana".
24. Ion Cristoiu, *Evenimentul zilei*, 13 ianuarie 1997, „Cum l-a cenzurat TVR pe Bill Clinton".
25. Conform agenţiei Mediafax, iulie 1997.
26. Potrivit Comisiei Naţionale pentru Statistică, 1996.
27. Vezi (3), pp. 189-190.
28. Este, de exemplu, cazul Partidului Democrat care elaborează politici social-democrate de orientare feministă şi pare interesat într-o manieră contemporană de aspectele de gen ale vieţii politice.
29. *România : Starea de fapt* (3)
30. Kathy Ferguson în „Bureaucracy and Public Life : The Feminization of the Policy" în *Feminism and Philosophy*, Nancy Tuana şi Rosemarie Tong (ed.), Westview Press, Boulder, 1995, p. 377.
31. Vezi, de exemplu, Cristian Preda, „Feminism şi Efeminare Totalitară", în *Dilema,* nr. 150/1995.
32. A se vedea România : *Starea de fapt* (3).
33. Vezi Mihaela Miroiu „Hrana conservatorismului : antifeminismul", în *Sfera Politicii,* nr. 47/1997.
34. Dumitru Sandu, *Sociologia tranziţiei*, Staff, Bucureşti, 1996, p. 47. Ideea se poate regăsi şi în alte cercetări : *Politici sociale* (ed. E. şi C. Zamfir), Editura Alternative, Bucureşti, 1995, *Dimensiuni ale sărăciei*, C. Zamfir, Editura Expert, Bucureşti, 1995.
35. Ideile sînt preluate din articolul Mihaelei Irimia „Amazoniada", *Dilema*, nr. 150/1995.
36. În *Secolul 20*, 7-9, 1996, p. 186.
37. Vezi Cristian Preda, „Feminismul şi efeminarea totalitară", în *Dilema*, nr. 150/1995.
38. Expresia aparţine lui Ann Philips în *Engendering Democracy*, The Pennsylvania State University Press, 1991, p. 111.
39. Vezi în acest sens studiul Mădălinei Nicolaescu „Cu cît mai artificială, cu atît mai feminină – impactul idealului de feminitate occidentală", în *Cine sîntem noi ?* Ed. de Mădălina Nicolaescu, Editura Anima, 1996.

40. Doar cîteva filme şi seriale mai oferă un spaţiu alternativ (mai ales *Dr. Quinn*). Dar piaţa e suprasaturată de filme violente sau de melodrame de producţie latino-americană.

41. Este difuzată pe postul public şi poartă un titlu care se îndepărtează de conţinut *Pentru dumneavoastră, doamnă*. Alte emisiuni, de exemplu, *Interzis bărbaţilor*, *Femeia – un bărbat şi jumătate* sînt încă departe de o abordare specifică genului social.

42. Monica Lotreanu a întreprins un astfel de studiu publicat sub titlul „Informare sau manipulare despre imaginea femeilor în presa posttotalitară", vezi vol. de la nota 37. Liliana Popescu a analizat stereotipurile de gen în media, sugerînd şi strategii de schimbare, în „Şoapte fierbinţi şi fantezii romantice?", *Sfera Politicii,* nr. 47/1997.

43. În mare parte graţie redactorei Delia Verdeş care îşi face un doctorat în lingvistică feministă.

44. Este vorba despre *Secolul 20*, 7-9/1996.

45. Vezi în acest sens studiul Mădălinei Nicolaescu „Cu cît mai artificială, cu atît mai feminină", în *op. cit.* la (39).

46. Este demn de semnalat faptul că între anii 1967-1989 cercetarea socială a fost aproape interzisă şi că înainte de această perioadă, multe din rezultatele ei erau mistificate ideologic.

47. Şi în zona dreptului lucrurile par să se modifice sub influenţa unor tinere juriste şi a cursurilor ţinute aici de către Julie Mertus.

48. Practic există doar două *reader*-uri*: Jumătatea anonimă. Antologie de Filosofie Feministă* (Şansa, 1995) şi *Sophia* (Universitatea Bucureşti, 1995), editate de Mihaela Miroiu.

49. Un sprijin substanţial îl acordă Fundaţia Soros şi legăturile foarte puternice cu Universitatea Central Europeană – Budapesta (Departamentul de Gender Studies).

50. Autoarea îşi asumă pe deplin acest „păcat originar".

51. Liga pentru Apărarea Demnităţii Femeilor a transformat în 1997 ziua de 8 martie dintr-o sărbătoare falsă într-o manifestaţie de protest contra faptului că în ultimă instanţă sacrificiile tranziţiei le suportă tot femeile.

52. *Cultura civică* pentru clasa a III-a a şcolii primare (Doina Şefănescu, Dakmara Georgescu, Editura Humanitas, 1997) este un manual model în acest sens. Drepturile femeilor, ca şi problema sexismului au devenit parte consistentă a manualului de *Cultură civică* pentru primul an de liceu (1995, coord. Mihaela Miroiu).

53. Cel mai consistent studiu pe tema implicării femeilor în NGO-uri este *Romanian Women's NGO-s or Alice in Transition-Land* şi aparţine Laurei Grünberg, preşedinta Societăţii de Studii Feministe ANA. Acest studiu este în curs de publicare într-un volum coordonat de Gail Kligman.

54. Datele sînt furnizate de FDSC (Foundation for the Development of the Civil Society) şi sînt valabile pentru finele anului 1996.

55. Asociaţia Femeilor de Carieră Juridică, Liga Democrată a Studentelor, Centrul pentru Femei al Societăţii Civile, Liga Pro Europa (Departamentul pentru Femei), SIRDO, Asociaţia Română pentru Drepturile Femeilor. Foarte semnificativ şi riscant este faptul că doar 4% din organizaţiile de femei au susţinere financiară internă.

56. Feminismul este încă foarte prost privit iar feministele riscă să-şi piardă „buna reputaţie" prin dezaprobare socială. Vezi în acest sens consideraţiile extrem de actuale ale lui A. Rich din *Of Women's Born*, Virgo, Londra, 1997, pp. 58-59.

57. Vezi, de exemplu, *Legea concediului parental* promulgată în iulie 1997. Ea a fost propusă de Ministerul Muncii şi Protecţiei Sociale, a fost promovată de femei care au cunoscut legislaţia internaţională şi sugestiile unor ONG-uri româneşti. Dacă s-ar fi supus dezbaterii publice, această lege n-ar fi fost promovată, fiind socotită inutilă.

Bibliografie orientativă: teorii politice feministe

Essays on Sex Equality, Ed. Rossi, J. St. Mill şi H. Taylor Mill, University of Chicago Press, 1970.

Feminism as a Critique, Ed. S. Benhabib, D. Cornell, Polity Press, Oxford, 1987.

Feminism-Postmodernism, Ed. L. Nicholson, Routledge, New York, 1990.

Feminism & Political Theory, Ed. C. Sunstein, The University of Chicago Press, 1990.

Women in Western Political Philosophy, Ed. Ursula Vogel & Others, Sage Publications, Londra, 1986.

Valerry Bryson, *Feminist Political Theory*, McMillan Press, Londra, 1982.

Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York, 1981.

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Calderon Press, Oxford, 1990.

Patricia Mann, *Micro-Politics. Agency in a Postfeminist Era*, University of Minnesota Press, 1994.

Kate Millet, *Sexual Politics*, Aron Books, New York, 1971.

Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York, 1989.

Carol Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, 1989.

Anne Phillips, *Engendering Democracy*,The Pennsylvania State University Press, 1991.

Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (apărută în 1798), Penguin, Harmondworth, 1975.

Seria : **Sociologie, Ştiinţe politice**

Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*
Petre Andrei – *Sociologie generală*
Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educaţiei*
Ion I. Ionescu – *Sociologia şcolii*
Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educaţiei familiale*
Traian Rotariu, Petru Iluţ – *Ancheta sociologică şi sondajul de opinie*
Joachim Wach – *Sociologia religiei*
Vladimir Tismăneanu – *Mizeria utopiei*
Petru Iluţ – *Abordarea calitativă a socio-umanului*
Alina Mungiu-Pippidi (coord.) – *Doctrine politice. Concepte universale şi realităţi româneşti*

în pregătire

Ernst Gellner – *Condiţia libertăţii*
Vasile Boari – *Alternative est-europene*
Vladimir Tismăneanu – *Fantasmele mîntuirii*
Aurelian Crăiuţu – *Elogiul libertăţii*

Seria : **Psihologie, Ştiinţele educaţiei**

Constantin Cucoş – *Pedagogie*
Liviu Antonesei – *Paideia. Fundamentele culturale ale educaţiei*
Adrian Neculau (coord.) – *Psihologie socială. Aspecte contemporane*
Andrei Cosmovici – *Psihologie generală*
W. Doise, J.C. Deschamps, G. Mugny – *Psihologie socială experimentală*
Gilles Ferréol, Adrian Neculau (coord.) – *Minoritari, marginali, excluşi*
Constantin Cucoş – *Minciună, contrafacere, simulare. O abordare psihopedagogică*
Mielu Zlate (coord.) – *Psihologia vieţii cotidiene*
R. Bourhis, J.P. Leyens (coord.) – *Stereotipuri, discriminare şi relaţii intergrupuri*
Serge Moscovici – *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*

Adrian Neculau (coord.) – *Câmpul universitar şi actorii săi*
Carmen Creţu – *Psihopedagogia succesului*
Jean-Marc Monteil – *Educaţie şi formare. Perspective psihosociale*
Adrian Neculau (coord.) – *Psihologia câmpului social: reprezentările sociale*
J. Barus-Michel, F. Giust-Desprairies, Luc Ridel – *Crize. Abordare psihologică clinică*
Andrei Cosmovici, Luminiţa Iacob (coord.) – *Psihologie şcolară*
Şerban Ionescu – *Paisprezece abordări în psihopatologie*
Serge Moscovici – *Psihologia socială a relaţiilor cu celălalt*

în pregătire

W. Doise, G. Mugny – *Psihologie socială şi dezvoltare cognitivă*

Seria : **Filosofie**

Petre Andrei – *Prelegeri de istoria filosofiei. De la Kant la Schopenhauer*
Petre Andrei – *Filosofia valorii*
Petre Botezatu – *Introducere în logică*
Ion Petrovici – *Teoria noţiunilor*

în pregătire

Andrei Marga – *Reconstrucţia pragmatică a filosofiei*
A. Codoban – *Pentru o nouă filosofie a religiei. Sacru şi ontofanie*
C.M. Ionescu – *Hermeneutică şi apofază*

Seria : **Media**

Mihai Coman (coord.) – *Manual de jurnalism. Tehnici fundamentale de redactare*
David Randall – *Jurnalistul universal*
Norbert Bakenhus – *Manual practic pentru posturile de radio locale şi regionale*

în pregătire

Melvin L. De Fleur, Sandra Ball-Rokeach – *Teorii ale comunicaţiei mass-media*
C.J. Bertrand – *Media. O introducere în presă, radio şi televiziune*

Werner J. Severin, James W. Tankard Jr. – *Teorii ale comunicaţiei. Origini, metode şi practici în mass-media*

Seria : **Metodică**

Mihaela Neagu, Georgeta Beraru – *Activităţi matematice în grădiniţă. Îndrumar metodologic*
Teresa Siek-Piskozub – *Jocuri şi activităţi distractive în învăţarea limbilor străine*
Aurel Dascălu – *Educaţia plastică în ciclul primar (clasele II-IV)*
Iliana Dăscălescu, Ana Alexandru, Sonia Hudac – *Îndrumar în sprijinul desfăşurării activităţilor de cunoaştere a mediului înconjurător la grupa pregătitoare în grădiniţă*

Seria: **Ştiinţe juridice**

Valerius M. Ciucă – *Procedura partajului succesoral*
Valerius M. Ciucă – *Lecţii de sociologia dreptului*

în pregătire

M.B. Cantacuzino – *Elementele dreptului civil*

Seria: **Ştiinţe economice**

I.D. Adumitrăcesei, E. Niculescu, N.G. Niculescu – *Economie politică. Teorie şi politică economică pentru România. Structuri şi mecanisme economice*
I. Ciobanu – *Management strategic*
Ştefan Prutianu – *Comunicare şi negociere în afaceri*

Seria: **Litere**

Paul Cornea – *Introducere în teoria lecturii*

în pregătire:

Dumitru Irimia – *Introducere în stilistică şi poetică*
Adrian Marino – *Comparatism şi teoria literaturii*
Daniel-Henri Pageaux – *Literatura generală şi comparată*
D.M. Pippidi – *Formarea ideilor literare în Antichitate*

Seria: **Practic**

Ewa Drozda-Senkowska – *Capcanele raţionamentului. Cum ne înşelăm convinşi că avem dreptate*

Gilles Ferréol, Noël Flageul – *Metode de comunicare scrisă şi orală*

Bun de tipar : martie 1998 Apărut : 1998
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3, 6600, Iaşi
P.O. Box 266 • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare)

Tiparul executat la Polirom S.A.
6600 Iaşi, Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485